AUTHOR:

SCHNEEGE, GERHARD

TITLE:

ZU GOETHES SPINOZIZISMUS

PLACE:

BRESLAU

DATE:

[1910]

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Schneege, Gerhard, 1857-1911.
Zu Goethes Spinozismus. Breslau, Druck von O. Gutsmann, 1910.
26 p. 26x21cm.

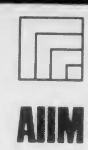
"Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Königl. König-Wilhelms-Gymnasiums zu Breslau für das Schuljahr 1909/1910."
Bibliographical footnotes.

Another copy in Special Collections (Spinoza) 1910.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 13X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 2-22-92 INITIALS MDC
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

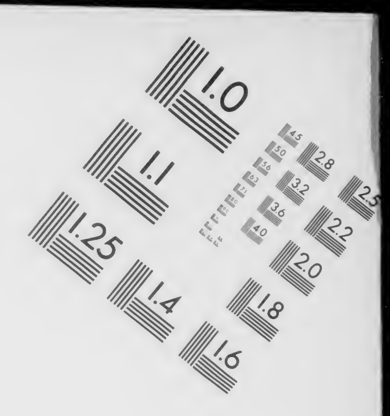


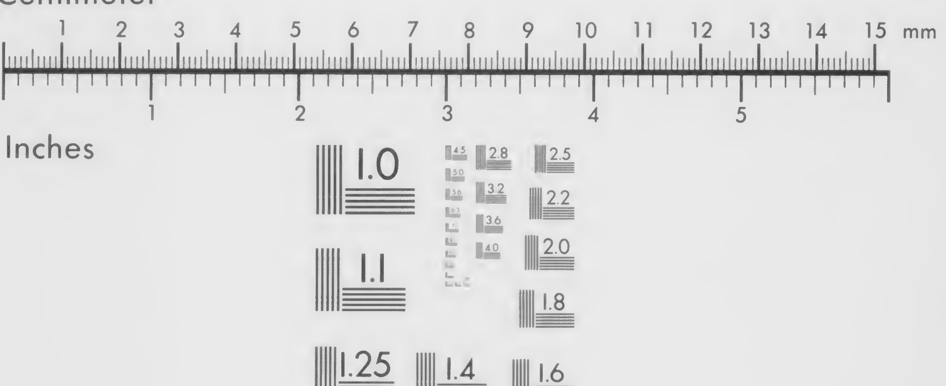
AIIM

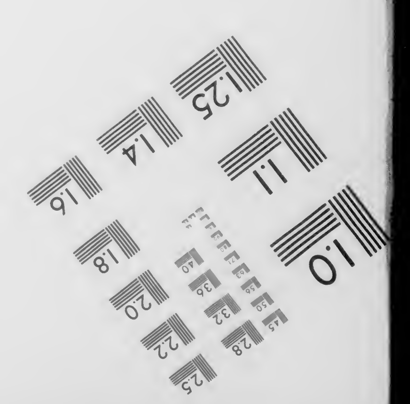
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Zu Goethes Spinozismus.

Von

Professor Dr. Gerhard Schneege,

Gymnasial-Oberlehrer.

Wissenschaftliche Beilage
zum Programm des Königl. König-Wilhelms-Gymnasiums zu Breslau
für das Schuljahr 1909/1910.

1910. Progr.-Nr. 262.

Breslau.
Druck von Otto Gutsmann, Schuhbrücke 32.

Zu Goethes Spinozismus.

Will mich des Worts nicht schämen,
Wir tasten ewig an Problemen.
(Goethe, Zahme Xenien VII.)

„Ich für mich kann bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andre. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen“ schrieb Goethe am 6. 1. 1813 aus Anlaß des Jacobi-Schellingschen Streites über Pantheismus und Atheismus an seinen Freund Fr. H. Jacobi. Wenn er sich hier als Naturforscher einen entschiedenen Pantheisten nannte, so stellte er sich dem Glaubensphilosophen Jacobi gegenüber auf Schellings und Spinozas pantheistischen Standpunkt.

Während man früher dazu neigte, beinahe überall in Goethes Schriften Spuren seines Spinozismus zu entdecken und nicht nur den Dichter, sondern auch den Denker spinozistisch zu erklären[1]), steht man heute Goethes Spinozismus eher skeptisch gegenüber. Schon 1879 spottete Baumgartner[2]): „Obgleich niemand weiß, was und wie Goethe und Jacobi zusammen über Spinoza verhandelten, so ist es seither allgemein Brauch, von den tiefen Beziehungen Goethes zu dem Stammvater alles neueren Pantheismus zu sprechen. In allen Biographien Goethes wird in dunklen, allgemeinen, ahnungsreichen Phrasen angedeutet, wie der große Dichter sich des großen Philosophen bemächtigt, dessen Allbegriff mit seinem Naturbegriff verschmolzen und so seine eigene Weltanschauung gebildet habe.“ B. Suphan[3]) wies dann in seiner epochemachenden Abhandlung „Goethe und Spinoza, 1783—86“ nach, daß Goethe sich erst seit 1783 eingehender mit Spinoza beschäftigt hat und bei diesem ersten Spinozastudium unter dem Einfluß von Herders Auffassung des Spinozismus stand. Später untersuchte R. Hering[4]) Goethes Jugenddichtungen bis zum Urfaust und fand, daß man sie auch ohne Spinoza erklären könne. Er folgerte daraus, daß Goethes Darstellung in „Dichtung und Wahrheit“ gefärbt sein müsse, und versuchte diese Färbung dadurch zu erklären, daß Goethe sein Verhältnis zu Spinoza im Zusammenhange mit seinem Verhältnis zu Jacobi dargestellt habe. Neuerdings bezeichnete Fr. Warnecke[5]) die Darstellung des Verhältnisses zu Spinoza in Dichtung und Wahrheit gradezu als unhistorisch. Der Dichter habe seine Jugendwerke zur Spiegelung seines letzten Spinozastudiums benutzt, zu dem er durch den Jacobi-Schellingschen Streit angeregt wurde.

Die folgenden Ausführungen haben nicht die Entwickelung von Goethes Spinozastudien zum Gegenstande, sondern die Feststellung der Übereinstimmungen und Abweichungen in Goethes Anschauungen und der Lehre Spinozas. Welche Sätze und Anschauungen Spinozas machte sich Goethe zu eigen? Worin wich er von ihm ab? Welche Bedeutung hatte Spinoza im ganzen für ihn?

Um eine relativ sichere Grundlage zu gewinnen, werden wir vor allem Goethe selbst hören müssen.

---

[1]) z. B. W. Danzel, Über Goethes Spinozismus. 1843. H. Hettner, Geschichte der deutschen Literatur. B. III. 1869. H. Grimm, Goethe-Vorlesungen. 1877 f. [2]) A. Baumgartner, Goethes Jugend. 1879. S. 115. [3]) B. Suphan, Goethe und Spinoza. 1783–86. (Festschrift zur 2. Säkularfeier des Friedrich-Werderschen Gymnasiums in Berlin. 1882. S. 161 f.) [4]) R. Hering, Spinoza im jungen Goethe. Diss. Leipzig 1897. [5]) Fr. Warnecke, Goethe, Spinoza

Die Spinozaberichte in Dichtung und Wahrheit.

Welche Bedeutung hatte Spinoza für unsern Dichter zunächst nach den beiden Spinozaberichten in Dichtung und Wahrheit B. 14 und 16? Sie dürfen trotz aller Ausstellungen der Kritik gewiß auf jene „Grundwahrheit" Anspruch erheben, die Goethe ernsthaft bemüht war seinen Lesern zu geben[6]). Er schreibt in B. 14 „Ob mich nun gleich die dichterische Darstellung am meisten beschäftigte — — — und durch diese kam die Vereinigung der verschiedensten Wesen zustande". Danach hatte Goethe bis 1774 das „Dasein und die Denkweise" Spinozas, wie er sie in der Ethik vorfand, bis zu seiner Rheinreise im Sommer 1774 und dem Zusammentreffen mit Jacobi „nur unvollständig und wie auf den Raub" in sich aufgenommen. Er war sich seiner durchaus subjektiven Lektüre der Ethik wohl bewußt und fand in ihr eine „Beruhigung seiner Leidenschaften, eine große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt". „Die grenzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete", „die alles ausgleichende Ruhe Spinozas", in der er „ein Widerspiel seiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise" erkennen wollte, und „die geregelte Behandlungsart" sittlicher Gegenstände machte ihn zu einem leidenschaftlichen Schüler und entschiedenen Verehrer Spinozas. „Geist und Herz, Verstand und Sinn suchten sich mit notwendiger Wahlverwandtschaft." — Kein Wort von dem eigentlichen System Spinozas, von seiner Metaphysik, um so mehr von der ethisch-praktischen Bedeutung, die Spinoza für ihn hatte, von Kontrastwirkung und Wahlverwandtschaft.

Der Satz Spinozas qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet (Eth. V pr. 19) war unserem Dichter sympathisch wegen der Uneigennützigkeit, die daraus hervorleuchte; er war ihm ferner willkommen „mit allen den Vordersätzen, auf denen er ruht", und mit allen Folgen, die aus ihm entspringen; er erfüllte sein ganzes Nachdenken. Da fragen wir uns: wie lauten diese Vordersätze und auf welchem Satze ruhen sie? Der V. Teil der Ethik Spinozas handelt von der Macht des Intellekts oder von der menschlichen Freiheit[7]), soweit sie auf der Macht der Vernunft über die Affekte beruht. Eine unbedingte Gewalt über die Affekte, wie die Stoiker sie annahmen, ist unmöglich. Der Affekt ist nichts anderes als eine verworrene Vorstellung und als solche ein Leiden. Er hört aber auf eine verworrene Vorstellung und damit ein Leiden zu sein, sobald wir uns eine klare und deutliche Vorstellung von ihm bilden. In der klaren Erkenntnis der Affekte liegt daher das beste Heilmittel für die Affekte. Sofern der Geist alle Dinge als notwendig erkennt, hat er eine größere Macht über die Affekte. Sie kommen in seine Gewalt, verlieren ihre Macht; wir werden unsrerseits tätig und damit freier. Wer seine Affekte klar erkennt, fühlt, daß er zu größerer Vollkommenheit gelangt, und freut sich seiner Erkenntnis. Da ferner jede klare Erkenntnis die Vorstellung von Gott als der Endursache der erlangten Erkenntnis in sich schließt, so verbindet sich mit der Freude über die gewonnene Erkenntnis die Liebe zu Gott als der Ursache dieser Erkenntnis. Gott selbst ist frei von allen Affekten und wird von keinem Affekt der Lust oder der Unlust erregt. Wer Gott liebt, kann nicht wünschen, daß Gott ihn wieder liebe, denn er würde damit wünschen, daß Gott ein unter den Affekten leidendes Wesen, eine menschliche Person, also nur ein Modus und nicht die Substanz, mithin nicht Gott sei. — Wenn Goethe die Uneigennützigkeit Spinozas rühmt, die aus seiner Lehre überhaupt und insbesondere aus dem letztgenannten Satze hervorleuchte, und wir uns vergegenwärtigen, daß Goethe einen außerweltlichen und persönlichen Gott frühzeitig und konsequent abgelehnt hat, so scheint die Polemik gegen die theistische Annahme eines persönlichen Gottes und eines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, wie es das Gebet voraussetzt, unverkennbar.

u. Jacobi. 1908. [6]) „Es war mein ernstestes Bestreben, das eigentliche Grundwahre, das, insofern ich es einsah, in meinem Leben obgewaltet hatte, möglichst darzustellen und auszudrücken." An Zelter d. 15. 2. 30. Vgl. die Äußerung zu Eckermann am 30. 3. 31. [7]) Vgl. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit [9]. 1901.

Schon der Knabe konnte nach Dichtung und Wahrheit (B. 1 Schluß) seinem Gott keine Gestalt verleihen, sondern suchte ihn ahnungsvoll in seinen Werken auf. „Naturprodukte sollten die Welt im Gleichnis vorstellen," als er seinen Altar errichtete, und die besten Exemplare der Naturaliensammlung wurden hervorgesucht, um sie als „Abgeordnete der Natur" zum Altar aufzutürmen. Von einem Gebet hören wir nichts. Der Jüngling lernte dann in Straßburg Giordano Bruno kennen und verteidigte ihn in seinen Ephemeriden gegen Bayles Vorwurf der Gottlosigkeit und Ungereimtheit. Brunos All-Einheit erschien dem jungen Goethe „wenigstens tiefsinnig, vielleicht sogar fruchtbar"[8]).

In dem Satze Spinozas von der Befreiung von den Affekten fand Goethe ferner eine ethische Begründung seiner dichterischen Eigenart. Ist es doch für seine Dichtungen charakteristisch, daß sie ein Selbstbekenntnis und zugleich eine Selbstbefreiung von dem bedeuten, was den Dichter innerlich bewegte. Er sah in seinem dichterischen Schaffen Akte der Selbstbefreiung und berichtet uns darüber in Dichtung und Wahrheit[9]). „Und so begann diejenige Richtung, von der ich mein ganzes Leben nicht abweichen konnte, nämlich dasjenige, was mich erfreute oder quälte oder sonst beschäftigte, in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln und darüber mit mir selbst abzuschließen, um sowohl meine Begriffe von den äußeren Dingen zu berichtigen als mich im Innern deshalb zu beruhigen. Die Gabe hierzu war wohl niemand nötiger als mir, den seine Natur immerfort aus einem Extreme in das andre warf. Alles was daher von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer großen Konfession, welche vollständig zu machen dieses Büchlein ein gewagter Versuch ist." Sobald also Goethe imstande war, über das, was sein Herz bewegte und den Frieden seiner Seele störte, sich selbst klare Rechenschaft zu geben und es durch poetische Fixierung von sich loszulösen, sich davon zu befreien, fand er ganz im Sinne der Lehre Spinozas von der Befreiung von den Affekten durch die klare Erkenntnis derselben die ersehnte Ruhe und Freiheit des Gemüts[10]).

Zu dieser Ruhe und Freiheit des Gemüts, die dem einsamen Denker Spinoza zur zweiten Natur geworden war, ist Goethe im ganzen erst im Alter gelangt. Wenn er von dieser erhabenen Warte aus auf die Gegensätzlichkeit seines Seins und Werdens[11]) zurückschaute, so glaubte er in der Beweglichkeit und Unrast seines eigenen Wesens den geraden Gegensatz zu dem steten Gleichgewicht Spinozas zu erkennen. Die Gegensätze aber suchen sich, „die innigsten Verbindungen folgen aus dem Entgegengesetzten" — so hatten ihn seine Naturstudien belehrt — und so fanden Herz und Sinn Goethes in dem Geist und Verstand Spinozas eine „notwendige Wahlverwandtschaft".

Diese Wahlverwandtschaft, wie Goethe gern das Spiel von Sympathie und Antipathie nannte[12]), finden wir auch in dem zweiten Spinozabericht, der in seinen wesentlichen Bestandteilen kaum ein Jahr nach dem ersten, nämlich im August des Kriegsjahres 1813 entstand, wo Spinozas Ethik den Dichter als beruhigende Lektüre nach Ilmenau begleitete[13]). Er hat „etwas Zeitloses, Allgemeines", wie Suphan sagt[14]), und leider etwas Unvollständiges. Goethe schreibt nämlich im 16. B. von Absatz 3

S. 143 f. [8]) A. Schöll, Briefe und Aufsätze von Goethe aus d. J. 1766—86. 1846. S. 101. An Brunos kosmologisches Lehrgedicht De immenso (lib. IV c. 3) erinnert im Faust „O daß kein Flügel mich vom Boden hebt, Ihr nach und immer nach zu streben! Ich säh' im ew'gen Abendstrahl Die stille Welt zu meinen Füßen — — — Schon tut das Meer sich mit erwärmten Buchten Vor den erstaunten Augen auf", eine Stelle, die nach Brunnhofers Vermutung (Goethe-Jahrb. Bd. 7 S. 241) vielleicht schon dem Urfaust angehörte. Vgl. dagegen G. Witkowski, Goethe, Faust. 1907. B. 2. S. 213. [9]) D. u. W. B. 9. [10]) Er schaffe sich die Dinge vom Halse, wenn er sie in ein Gedicht bringe, äußerte er zu Boisserée am 8. 8. 15; vgl. Sulp. Boisserée. 1862. I. S. 265. [11]) Zur Gegensätzlichkeit seines Wesens vgl. Alb. Bielschowsky, Goethe [4]. 1904. S. 1 f. [12]) E. A. Boucke, Goethes Weltanschauung auf histor. Grundlage. 1907. S. 361. [13]) Goethes Tagebuch, 1813 August d. 27: Spinoza d. 29: Spin. Ethic. 1. Teil De Deo geschlossen. Zur Entstehungszeit vgl. C. Alt, Studien zur Entstehungszeit von D. u. W. 1899. S. 270. K. Jahn, Goethes D. u. W. 1908. S. 193 f., S. 224. [14]) Suphan S. 163. [15]) Als er mit Lavater nach Ems fuhr. Er sei ein äußerst gerechter, aufrichtiger Mann gewesen, homo temperatissimus. Sein Briefwechsel sei das interessanteste Buch, was

ab: „Ich hatte lange nicht an Spinoza gedacht, und nun ward ich durch Widerrede zu ihm getrieben usw. bis Absatz 18: mich zerstreute und ein kleines Produkt in der Geburt zerstörte." Das schlechte Bildnis Spinozas mit der Unterschrift signum reprobationis in vultu gerens in J. Colers kleiner Schrift „Das Leben Spinozas" hatte schon früh Goethes Aufmerksamkeit erregt. Es fielen ihm die Gegner ein, „die irgend jemand, dem sie mißwollen, zuvörderst entstellen und dann als ein Ungeheuer bekämpfen". Er wollte von Spinoza selbst hören, wie er dachte, nicht von einem andern, wie Spinoza hätte denken sollen. Als er aber Bayles Wörterbuch aufschlug, erfüllte ihn der Artikel Spinoza mit heftigem Unwillen. Der „verwerfliche Atheist", der nach Bayle allen Samen der Gotteslengnung ausgestreut haben sollte, erschien Goethe immer aufs neue unvereinbar mit dem edlen Menschen Spinoza, als den er ihn bereits 1774 Lavater gegenüber rühmte[15]).

Die „Beruhigung und Klarheit", die „Friedensluft", die deutliche Weltanschauung, die Goethe nach seinem Bericht schon 1774 und 75 Spinoza zu verdanken scheint, werden wir allerdings erst für die spätere Zeit eines gereifteren Verständnisses Spinozas ansetzen dürfen. Auch hier war unser Dichter offenbar bemüht, die Gesamtwirkung, die Spinoza auf ihn ausgeübt hat, im Rückblick zusammenzufassen. Um so wichtiger erscheint es, daß wir auch hier mehr den Geist und die Wirkung des Systems als das System selbst erkennen[16]).

In der leidenschaftslosen Ruhe Spinozas fand Goethe, wie er uns auch in seinem zweiten Bericht versichert, den seinem Wesen notwendigen Gegensatz, die Kontrastwirkung, die sein seelisches Gleichgewicht immer aufs neue wiederherstellen konnte. Die Ruhe Spinozas aber wurzelt in der Vernunfterkenntnis der Notwendigkeit alles Seienden. Die zunächst rein metaphysische Notwendigkeitslehre des Denkers übertrug sich unser Dichter ganz auf das ethisch-praktische Gebiet und fand so eine tiefere Begründung für seine ethische Resignation, zu der er sich im Keime jedenfalls schon vor einer eingehenden Beschäftigung mit Spinoza bekannte, wenn er bereits 1771 von dem „Zusammenstoß des Eigentümlichen unseres Ichs, der prätendierten Freiheit unseres Wollens mit dem notwendigen Gange des Ganzen" sprach[17]). Diese ethische Resignation vertiefte sich naturgemäß erst mit seinen Lebenserfahrungen und der Weisheit des Alters. Doch glaubte er sie beim Rückblick auf die Jugendepoche schon für diese ansetzen zu dürfen. „Je freier und ungebundener ich lebte, und je froher ich mich gegen meine Gesellen und mit meinen Gesellen äußerte, wurde ich doch sehr bald gewahr, daß uns die Umgebungen, wir mögen uns stellen wie wir wollen, immer beschränken, und ich fiel daher auf den Gedanken, es sei das Beste, uns wenigstens innerlich unabhängig zu machen"[18]). Eine Resignation im ganzen, wie sie ihm aus der Vernunfterkenntnis des Ewigen, Notwendigen im Sinne Spinozas zu folgen schien, bewunderte er und hielt sie für die Praxis des Lebens geboten, um den sich immer aufs neue uns aufdrängenden partiellen Resignationen ein für allemal auszuweichen.

„Alles ruft uns zu, daß wir entsagen sollen." Hier handelt es sich nicht um den Verzicht auf einen Genuß[19]), sondern um die Aufgabe der Eigenart des Menschen. Diese Entsagung ist unendlich schwer, denn sie fordert die erst stückweise, dann völlige Aufgabe der Persönlichkeit. Da kommt uns der Leichtsinn[20]) zu Hilfe, der uns befähigt, im nächsten Moment nach etwas Neuem zu greifen, „uns unbewußt unser ganzes Leben immer wieder herzustellen". Auf dieser Fähigkeit einer unermüdlichen

man in der Welt von Aufrichtigkeit, Menschenliebe lesen könne. Lavaters Tagebuch u. d. 28. 6. 74 in Schriften der Goethe-Gesellsch. B. 16 S. 291 f. [16]) Vgl. E. Caro, La philosophie de Goethe. Revue des deux Mondes. B. 59 S. 872. [17]) Zu Shakespeares Namenstag. 1771. (Aufsätze und Rezensionen.) [18]) Aus meinem Leben, Fragmentarisches, Jugendepoche. [19]) H. Düntzer zieht zum Vergleich heran Faust I, 1195 f.: „Entbehren sollst du! sollst entbehren! Das ist der ewige Gesang, Der jedem an die Ohren klingt, Den unser ganzes Leben lang Uns heiser jede Stunde singt usw." Aber diese Klage Fausts hat mit der ethischen Resignation Goethes nichts zu tun, entspringt vielmehr dem Genuß begehrenden Eudämonismus jenes Faust, den Mephisto vom rechten Wege abziehen konnte. [20]) „Wir Menschen werden wunderbar geprüft; Wir könntens nicht ertragen, hätt' uns nicht den holden Leichtsinn die Natur verliehn."

Wiederherstellung der Eigenart beruht nach Goethe die Existenz und das Glück des Individuums. „Unser ganzes Kunststück besteht darin, daß wir unsere Existenz aufgeben, um zu existieren"[21]). So findet die uns durch die Erkenntnis unserer Bedingtheit auferlegte Resignation in der sich immer erneuenden Wiederherstellung und Behauptung der Eigenart die zu unserer individuellen Existenz notwendige Ergänzung: „Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit"[22]) — eine individualistische und praktische Übersetzung von Spinozas suum esse conservare, worin die Tugend, das Glück und die höchste Freiheit bestehen[23]).

Diejenigen freilich, „die alles nur durchprobieren", ohne ihre Eigenart wiederherstellen zu können, gelangen zu dem pessimistischen Ausrufe, daß alles eitel sei[24]). Wenn Goethe diese pseudosalomonische Weisheit[25]) als einen falschen, ja gotteslästerlichen Spruch bezeichnet, so erkennen wir wieder Spinoza. Wenn nämlich Gott d. i. die Totalität des Seins das einzig Reale bildet, die sinnenfällige Erscheinungswelt dagegen, wie sie sich aus dem Einzelnen zusammenzusetzen scheint, das Irreale ist, so kann nur dieses Irreale, nicht aber das Reale d. h. Gott eitel und nichtig genannt werden. Das Alles des die Totalität begreifenden Intellekts darf nicht gleichzeitig mit dem Alles der isolierenden und dadurch täuschenden Imagination als eitel verworfen werden. Der Intellekt erkennt das „Ewige, Notwendige, Gesetzliche" und resigniert im ganzen. Diese Resignation im ganzen negiert das einzelne als eitel und erhebt sich zu Begriffen, die „unverwüstlich" sind und durch das Vergängliche, Einzelne nicht etwa aufgehoben, sondern durch den Schluß auf das Unvergängliche, Ganze immer aufs neue bestätigt werden. Da hierin wirklich „etwas Übermenschliches" liegt, hält man Menschen, die dieser Resignation fähig sind, für „Unmenschen" und „weiß nicht, was man ihnen alles für Hörner und Klauen andichten soll", wie dem edlen Denker Spinoza.

Im Gegensatze zu der abstoßenden Wirkung, die Spinoza für viele hatte, empfand Goethe bei der Lektüre Spinozas, wie er immer wieder betont, eine friedliche Wirkung. Sein Vertrauen auf den stillen Denker, den man als Atheisten verabscheute, wuchs, als man seine „werten Mystiker", deren Frömmigkeit ihm über jeden Zweifel erhaben war, auch des Spinozismus, mithin des Atheismus beschuldigte. Wenn er mit der friedlichen Wirkung, die Spinoza auf ihn ausübte, den „unfrommen, sittenverderbenden Gotteslästerer"[26]) verglich, so konnte er sich dem beschränkten Verdammungsurteil jüdischer und christlicher Orthodoxie nicht auf die Dauer anschließen.

„Denke man aber nicht, daß ich seine Schriften hätte unterschreiben und mich dazu buchstäblich bekennen mögen usw." Ein neuer Hinweis darauf, daß sich Goethe keineswegs buchstäblich zum Spinozismus verstehen wollte, daß er nicht einmal ein volles Verständnis des Systems für sich in Anspruch nahm, vielmehr überzeugt war, daß sich die spekulative Philosophie seiner eignen Zeit noch um Spinoza bemühen müsse[27]). — „Inwiefern mir aber", fährt Goethe fort, „die Hauptpunkte jenes Verhältnisses zu Spinoza unvergeßlich geblieben sind, indem sie eine große Wirkung auf die Folge meines Lebens ausübten, will ich so kurz und bündig als möglich eröffnen und darstellen usw." Leider bricht er schon nach einigen Bemerkungen über den Gegensatz zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit der Vernunft, zwischen natürlichen Schranken und dämonischer Kraft individueller Eigenart ab, um —

Tasso II, 4. 172. [21]) Sprüche in Prosa III. — Von sich selbst schrieb Goethe an Schubert (d. 9. 7. 20), er habe sein Leben aufgeben müssen, um zu sein, er habe den Augenblick aufgeben müssen, um nach Jahren des Guten zu genießen. [22]) West-östlicher Divan, Buch Suleika. [23]) Spinoza, Ethik IV pr. 24, vgl. V pr. 42 u. II pr. 49 schol. [24]) Auch dazu fehlt es nicht am launigen Gegenstück: „Du irrest, Salomo! Nicht alles nenn ich eitel: Bleibt doch dem Greise selbst Noch immer Wein und Beutel." Zahme Xenien III, 37. Vgl. Düntzer, Goethes Werke (Deutsche Nationallit.) B. 20 S. 10. [25]) Vgl. Loeper, Goethes Werke. Hempelsche Ausg. B. 23 S. 138 f. [26]) Dafür galt Spinoza den Orthodoxen. Vgl. J. Freudenthal, Spinoza, sein Leben und seine Lehre. 1898. S. 310. [27]) Wahrscheinlich hat Goethe hier Schelling im Auge. — Schelling wünschte ein System der Freiheit nach dem Muster des Spinozischen Systems. „Stets wird auch das Spinozische System im gewissen Sinne Muster bleiben. Ein System der Freiheit, aber in

zum Nachdruck seiner Werke überzugehen[28]). Wir haben es hier leider mit einem Fragment zu tun, das auch in dem Gegensatz, „den Spinoza so kräftig heraushebt“, etwas dunkel[29]) ist.

Die Unabänderlichkeit der Naturgesetze folgert Goethe mit Spinoza aus der Wesensidentität von Natur (Sein) und Gott. Eine Änderung des Naturgesetzes würde eine Wesensänderung der Gottheit selbst in sich schließen und damit die Vollkommenheit derselben aufheben. Die Gottheit würde durch eine solche Änderung sich selbst der Unvollkommenheit und Inkonsequenz beschuldigen und sich selbst negieren[30]). Also nemo contra deum, ne ipse quidem deus („dergestalt göttlichen Gesetzen, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte“). Die im Sinne Spinozas zugespitzte Steigerung des Mottos des ganzen IV. Teiles von Dichtung und Wahrheit nemo contra deum nisi deus ipse scheint unverkennbar. Dieses Motto enthält den Hinweis auf das Dämonische, welches die Lebensanschauung des letzten Bandes von Dichtung und Wahrheit beherrscht[31]), und dieses Dämonische müssen wir wohl zur Erklärung des fragmentarischen letzten Teiles des zweiten Spinozaberichtes heranziehen.

Da nach Goethe die Menschen unbewußt über die Unabänderlichkeit der Naturgesetze einig sind, so versetzt uns jede Abweichung von denselben in Erstaunen, ja Entsetzen. Wenn das Tier oder gar die Pflanze etwas Vernunftähnliches zeigt, während doch die Vernunft nur dem Menschen zu eignen scheint, so entsetzen wir uns. Ein ähnlicher Affekt entsteht, wenn wir den Menschen, dem doch Vernunft und Verstand gegeben sind, unvernünftig und unverständig handeln und gegen Sittlichkeit und Vorteil verstoßen sehen.

Ein Abweichen der unter dem Menschen stehenden Naturprodukte von der Naturnotwendigkeit durch eine Erhebung zu zweckbewußtem, vernünftigem Handeln erfüllt uns mit eifersüchtiger Mißgunst, ein Abweichen des uns gleichstehenden Menschen von dem zweckbewußten, vernünftigen Handeln dagegen mit mißächtlichem Abschen, und doch sollte das Durchbrechen der Naturnotwendigkeit und das Handeln wider die Vernunft uns in die gleiche Empfindung, nämlich in die des Dämonischen versetzen.

Seine eigene Dichtergabe erschien unserem Dichter durchaus Natur, äußerte sich aber „am freudigsten und reichlichsten“, wenn sie „unwillkürlich, ja wider Willen“ also mit dämonischer Kraft hervorbrach. „Um Mitternacht wohl fang ich an, Spring aus dem Bette wie ein Toller; Nie war mein Busen seelenvoller Zu singen den gereisten Mann“ beginnt er „Des ewigen Juden ersten Fetzen“, den er eben noch im Zusammenhange mit Spinoza erwähnt hat[32]). Seinen Werther hatte er „ziemlich unbewußt einem Nachtwandler ähnlich geschrieben“[33]).

Aus den beiden Spinozaberichten scheint sich mit einiger Sicherheit folgendes zu ergeben. Bis zu seiner Rheinreise im Sommer 1774 und dem ersten Zusammentreffen mit Jacobi hatte Goethe das Dasein und die Denkweise Spinozas nur unvollständig und „wie auf den Raub“ in sich aufgenommen.

ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des spinozischen, dies wäre eigentlich das Höchste.“ Werke I S. 10. 35. [28]) Die Anordnung der einzelnen Teile des 16. B. von D. u. W., wie sie Eckermann 1831 vornahm, scheint wenig glücklich. Vgl. zur Entstehung des 16. B. K. Jahn, Goethes D. u. W. S. 227 f. [29]) Vgl. Loeper zu dieser Stelle, Hempelsche Ausg. B. 23 S. 140. [30]) Eth. I pr. 33; vgl. schol. 2. [31]) K. Jahn, D. u. W. S. 223; vgl. D. u. W. B. 20, Hempelsche Ausg. B 23 S. 100 f. 103. [32]) Wenn Goethe schreibt „Was ich mir aber aus ihm (Spinoza) zugeeignet, würde sich deutlich genug darstellen, wenn der Besuch, den der ewige Jude bei Spinoza abgelegt, und den ich als ein wertes Ingrediens zu jenem Gedichte mir ausgedacht hatte, niedergeschrieben übrig geblieben wäre“, so möchte man nach der Tendenz des „Ewigen Juden“, der die Selbstgerechtigkeit und den Eigennutz der Frömmler, die törichte, anthropomorphe Vorstellung von Gott und jenes äußerliche Christentum verspottet, bei dem man „für lauter Kreuz und Christ ihn und sein Kreuz vergißt“, beinahe annehmen, daß der ewige Jude in dem vielgeschmähten Atheisten den eigentlichen Theisten und den Geist einer über das Dogma und jeden äußerlichen Gottesdienst erhabenen Liebe finden sollte. „Wenn ihn andere atheum schelten, so möchte ich ihn theissimum, ja christianissimum nennen und preisen.“ (An Jacobi d. 9. 6. 85.) [33]) D. u. W. B. 16; vgl. Loeper in der Hempelschen

Er war sich seiner durchaus subjektiven Lektüre der Ethik wohl bewußt. Sie hatte für ihn mehr eine ethisch-praktische als eine metaphysische Bedeutung. Wie so oft in seinem Werdegang als Mensch und Dichter fühlte er sich durch den Gegensatz unwiderstehlich angezogen. Die „alles ausgleichende Ruhe“ des Denkers kontrastierte mit seinem „alles aufregenden Streben“ und beruhigte seine Leidenschaft. In der Lehre von der Überwindung der Affekte durch die klare Erkenntnis derselben fand er eine ihm höchst willkommene „Wahlverwandtschaft“ mit seiner dichterischen Eigenart. Die Notwendigkeit Spinozas eröffnete ihm „eine große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt“. Die Bedingtheit des Individuums und die Notwendigkeit des ein und alles schien ihm eine Resignation im ganzen zu fordern, die Wahrung der Eigenart, das suum esse conservare Spinozas, andrerseits auch philosophisch das Recht und die Freiheit der Persönlichkeit zu begründen. — Die Unpersönlichkeit der Gottheit war ihm ein Fundamentalsatz des Spinozismus.

Die Spinozaäußerungen.

Von den zusammenhängenden Spinozaberichten in Dichtung und Wahrheit unterscheide ich die Spinozaäußerungen Goethes d. h. die vereinzelten Äußerungen unseres Dichters in Briefen, Tagebüchern, Annalen, die Spinoza selbst nennen oder doch unverkennbar in Beziehung zu ihm stehen. Wie verhalten sich diese Äußerungen zu dem Ergebnis der Spinozaberichte? Wir können zeitlich vier Teile unterscheiden, die Äußerungen der Jahre 1770—74, 1783—88, 1811—13 und die letzten Äußerungen. Auffällig sind die für eine bestimmende Einwirkung auf Goethe, wie die ältere Forschung sie annahm, doch verhältnismäßig geringe Anzahl von Äußerungen und die langen Zwischenräume, in denen Spinoza überhaupt nicht erwähnt wird. Der erste und zweite Teil werden durch 10, der zweite und dritte Teil sogar durch 23 Jahre voneinander getrennt; nach 1812 verstummen die Äußerungen über Spinoza beinahe vollständig.

I. In den Ephemeriden (1770) bedauerte Goethe noch, daß der Emanationslehre, die er eine doctrina purissima nennt, im Spinozismus ein iniquissimum fratrem erwachsen sei[34]). Er stand also noch unter dem Banne des törichten Vorurteils gegen den Atheisten, wie er es in Bayles Wörterbuch fand. Der pantheistische Zusammenhang zwischen Bruno und Spinoza war ihm, wie es scheint, noch unbekannt. Der Brief an Höpfner vom 7. 5. 73 verrät nur die Absicht einer eingehenden Beschäftigung mit Spinoza[35]), ohne daß wir in den nächsten Jahren von der Ausführung etwas hören. Von größerem Interesse ist der Brief an Lavater-Pfenninger vom 26. 4. 74. Er fällt in die Zeit, wo Goethe ebenso mit der Lehre der christlichen Strenggläubigkeit wie mit dem Rationalismus[36]) brach und für die Rechte des religiösen Fühlens[37]) eintrat. Einer religiösen Erkenntnis stand er durchaus skeptisch gegenüber und wollte sich nicht „mit Zeugnissen packen lassen“. Die eigene Existenz, das Fühlen sei der einzige Beweis religiöser Wahrheit; im einzelnen sei alles subjektiv und ein Begreifen des Ganzen überhaupt unmöglich, schrieb er am 26. 4. 74; daran halte er fest, auch auf die Gefahr hin, mit den Antipoden der Glaubensapostel, mit Spinoza oder Macchiavell, mit einem Atheisten oder einem politischen Ungeheuer, sich in gleicher Verdammnis zu befinden[38]).

Ausg. B. 23 S. 140. — „Der Philosoph, dem ich zumeist vertraue, Lehrt, wo nicht gegen alle, doch die meisten, Daß unbewußt wir stets das Beste leisten: Das glaubt man gern und lebt nun frisch ins Blaue.“ Hempelsche Ausg. B. 3 S. 269. Nach Loeper und Suphan nur auf Spinoza zu beziehen. [34]) Bei Schöll (vgl. Anm. 8) S. 104. [35]) „Ich will nur sehen, wie weit ich dem Menschen in seinen Schachten und Erzgängen nachkomme.“ Auch bezügl. Giord. Brunos spricht er von „Erzgängen“. (Annalen 1812.) [36]) Damals spottete er über den platten Rationalismus wie über die „empfindsame Religiosität, den pietistischen Lämmleinskultus, den Separatismus und die Missionen“. (Vgl. W. Scherer, Gesch. der deutsch. Lit.[8] S. 489.) [37]) Die innige Frömmigkeit einer Susanna v. Klettenberg war ihm weit sympathischer als Lavaters vertrautes Verhältnis zu seinem Gott. [38]) Ein Zusammenhang mit Spinozas

II. Zur Ausführung kam die Absicht sich eingehender mit Spinoza zu beschäftigen erst ein Jahrzehnt später aus Anlaß des Jacobi-Mendelssohnschen Streites. Am 11. 11. 84 schrieb er an Knebel: „Ich lese mit der Frau von Stein die Ethik des Spinoza. Ich fühle mich ihm sehr nahe, obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige.“ Auf diese Spinozastudien beziehen sich wohl das „metaphysische Leibgericht“ in dem Briefe an Frau von Stein vom 4. 12. 83 und die „Geheimnisse, die mit deinem Gemüt so viel Verwandtschaft haben“ im Briefe vom 9. 11. 84. Er las seinen „Heiligen“, wie er Spinoza in dem Briefe vom 28. 12. 84 nennt, mit der Freundin auch in dem lateinischen Originale und konnte Jacobi am 12. 1. 85 berichten: „Ich übe mich an Spinoza, ich lese und lese ihn wieder und erwarte mit Verlangen, bis der Streit über seinen Leichnam losbrechen wird.“ Gemeint ist der Streit über den Atheisten oder Theisten Spinoza, wie er nach dem Erscheinen von Jacobis Schrift „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an H. Moses Mendelssohn“ ausbrechen mußte. Einen Teil des Manuskripts der Jacobischen Schrift hatten Herder und Goethe schon 1783 erhalten.

Wenn Jacobi hier das System Spinozas für das einzig folgerichtige philosophische System erklärte, so war Goethe durchaus mit ihm einverstanden; wenn er aber behauptete, grade der Spinozismus, diese „letzte Konsequenz alles philosophischen Denkens“[39]), nötige „durch ihren Widerstreit gegen das Interesse des Gefühls zum Glauben als der unmittelbaren Überzeugung von Gott und den göttlichen Dingen“, so spottete Goethe, indem er Jacobis eigenes Wort gebrauchte, über einen salto mortale. Er schrieb Ende Dezember 83 an Herder[40]): „Ich schicke Dir den Jacobischen Brief zurück. Laß mich doch sehen, was Du ihm schreibst, und laß uns darüber sprechen. Die Stellen, wo er (Jacobi) seinen salto mortale produziert, sind nichts weniger als einleuchtend. — Lessing erscheint als eine köstliche Figur.“[41]) Nach der Lektüre der gedruckten Schrift schrieb er an Jacobi selbst[42]): „Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles übrige ruht, woraus alles übrige fließt. Er beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Und wenn ihn andere darum Atheum schelten, so möchte ich ihn theissimum, ja christianissimum nennen und preisen. — Vergib mir, daß ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelnen Dinge zu verschwinden scheinen. Ich kann nicht sagen, daß ich jemals die Schriften dieses trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe, daß mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte. Meine Vorstellungs- und Lebensart erlaubens nicht. Aber wenn ich hineinsehe, glaub' ich ihn zu verstehen, das heißt: er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch, und ich kann für meine Sinnes- und Handelnsweise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen. Hier bin ich auf und unter Bergen, suche das Göttliche in herbis et lapidibus.“ Aus der Behauptung, Spinoza beweise nicht das Dasein Gottes, das Dasein sei Gott, ergibt sich, daß Goethe Spinozas demonstratio a posteriori, die aus der Endlichkeit unseres Seins die Unendlichkeit des göttlichen Seins folgert[43]), entweder nicht gekannt oder als unwesentlich beiseite gelassen

Eth. I Anhang, wie ihn Lewes (Goethe, übers. v. J. Frese [3] I S. 336 f.) annimmt, scheint nicht unmöglich, zumal mit den Stellen von der Entstehung des Skeptizismus aus der Subjektivität der Imagination und omnibus enim in ore est: quot capita, tot sensus, suo quemque sensu abundare, non minora cerebrorum quam palatorum esse discrimina. — Vielleicht hat Goethe diesen Anhang des ersten Teils der Ethik öfter gelesen. Wenigstens finden wir im Tagebuch unter d. 29. 8. 13 Spin. Ethic. 1. Teil De Deo geschlossen. Übrigens scheint für den Doppelbrief an Lavater-Pfenninger auch Eth. II pr. 38 coroll. in Betracht zu kommen, worauf Loeper hinweist. (Hempelsche Ausg. B. 23 S. 137.) [39]) Vgl. Überweg (Anm. 7) S. 369. [40]) Datierung nach E. v. d. Hellen, Goethes Briefe. Ausw. B 2 S. 154. [41]) Lessing fand den salto mortale nicht übel, „wenn ichs nur nicht nachzumachen brauche“. (Suphan S. 166.) [42]) An Jacobi, Ilmenau d. 9. 6. 85. [43]) Eth. I pr. 11 dem. 3. [44]) „Da ich zwar kein Widerchrist, kein

hat. Die Identifizierung von Sein und Gott erschien ihm nicht atheistisch, sondern theistisch, ja sogar christlich. Der „dezidierte Nichtchrist“, wie Goethe sich Lavater gegenüber nannte[44]), fand in Spinozas Pantheismus, in seinem deus sive natura sein credo, das er nicht gern einen Atheismus schelten ließ. Wenn er ferner die Gottheit „in und aus den rebus singularibus“ erkennen will, zu deren näherer und tieferer Betrachtung niemand mehr aufmuntern könne als Spinoza selbst, „obgleich vor seinem Blicke alle einzelnen Dinge zu verschwinden scheinen“[45]), wenn er endlich das Göttliche „in herbis et lapidibus“ suchen will, so verrät er uns wieder seine durchaus subjektive Lektüre der Ethik. Der strenge Spinozismus will nämlich ein Abwenden des geistigen Auges von den Einzeldingen, um von der Imagination d. i. der isolierenden und deshalb falschen Vorstellung zur intellektuellen Erkenntnis der Totalität des Seins d. i. der Gottheit zu gelangen. Aus dem Gefühl dieser subjektiven Auffassung verstehen wir das Bekenntnis: „Ich kann nicht sagen, daß ich jemals die Schriften dieses Mannes in einer Folge gelesen, daß mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte. Aber wenn ich hineinsehe, glaube ich ihn zu verstehen.“ — Die letzten Worte des Briefes weisen dann wieder auf die ethisch-praktische Bedeutung hin, die Spinoza für Goethe hatte.

In demselben Sinne schrieb er vier Monate später[46]): „Du weißt, daß ich nicht Deiner Meinung bin, daß mir Spinozismus und Atheismus zweierlei ist, daß ich den Spinoza mir nur aus sich selbst erklären kann, und daß ich, ohne seine Vorstellungsart von Natur zu haben, doch, wenn die Rede wäre, ein Buch anzugeben, das unter allen, die ich kenne, am meisten mit der meinigen übereinkommt, die Ethik nennen müßte.“ Ein halbes Jahr später nahm er zum Jacobi-Mendelssohnschen Streite dem Freunde gegenüber zum letzten Male das Wort[47]): „Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten und überlasse Euch alles, was Ihr Religion heißt und heißen müßt. Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der scientia intuitiva spricht und sagt: hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum[48]), so geben mir diese wenigen Worte Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von deren essentia formali ich mir eine adaequate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen werde und was mir zugeschnitten ist.“ Dem Glauben des Freundes gegenüber betont er das zur Erkenntnis führende Schauen, die scientia intuitiva Spinozas, selbst wenn er nur hoffen dürfe, eine höchstens annähernde Erkenntnis der essentia rerum zu gewinnen.

Die übrigen Spinozaäußerungen dieses zweiten Zeitraumes weisen teils auf seine Übereinstimmung mit Herder bezüglich des Spinozismus hin[49]), teils äußern sie seinen Unmut über Jacobi, der Goethes „Prometheus“ und „Edel sei der Mensch“, die er mit andern ungedruckten Dichtungen Goethes bei seinem Besuch in Weimar im September 84 anvertraut erhielt, in seiner Schrift „Über die Lehre Spinozas“ veröffentlicht und dadurch Goethe selbst, der nun mit Lessing „auf einen Scheiterhaufen zu sitzen kam“, in den Verdacht des Spinozismus d. i. des Atheismus gebracht hatte[50]). Nicht ohne stille Genugtuung und eine kleine Schadenfreude begrüßte Goethe daher Mendelssohns „Morgenstunden“,

Unchrist, aber doch ein dezidierter Nichtchrist bin.“ (An Lavater d. 29. 7. 82.) [45]) „Man kann den Idealisten alter und neuer Zeit nicht verdenken, wenn sie so lebhaft auf Beherzigung des Einen dringen, woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. Denn freilich ist das belebende und ordnende Prinzip in der Erscheinung dergestalt bedrängt, daß es sich kaum zu retten weiß. Allein wir verkürzen uns an der andern Seite wieder, wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserem äußeren und inneren Sinne verschwindende Einheit zurückdrängen.“ Max. u. Reflex. Abt. VI. [46]) An Jacobi d. 21. 10. 85. [47]) An Jacobi, Ilmenau d. 5. 5. 86. [48]) Eth. II pr. 40 schol. 2. [49]) An Jacobi d. 30. 12. 83, d. 12. 1. 85, d. 9. 6. 85. [50]) An Jacobi

die Entgegnung auf Jacobis Schrift, und die „Pfiffe“, mit denen der neue Sokrates zu Werke gehe, wenn es gelte, die „schnurrenden Flüglein“ des Glaubensphilosophen „zu umspinnen“ [51]). Als dann Mendelssohn Anfang 86 gestorben war und Engel seine letzte Schrift „Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings“ als Testament desselben veröffentlicht hatte, schrieb Goethe an Herder (21. 2. 86): „Ich vermelde, daß ich das Jüdische neueste Testament nicht habe auslesen können, und daß ich gleich den Spinoza aufgeschlagen und von der Proposition: qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet einige Blätter mit der größten Erbauung zum Abendsegen studiert habe. Aus allem diesem folget, daß ich euch das Testament Johannis aber und abermal empfehle, dessen Inhalt Mosen und die Propheten, Evangelisten und Apostel begreift. Kindlein liebt euch! und so auch mich!“ *)

III. Erst nach mehr als zwanzig Jahren taucht in Goethes Briefen, wenn wir von dem Briefe vom 27. 12. 88 an Herder zunächst absehen, der Name Spinozas wieder auf, und zwar wieder im Zusammenhange mit dem Vorwurf des Atheismus, den derselbe Jacobi diesmal in seiner Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ 1811 gegen Schelling erhob. Wieder bewunderte Jacobi den Spinozismus als die folgerichtigste aller Philosophien und wieder nannte er den Spinozismus Atheismus. Es handle sich bei Schelling um einen erheuchelten Theismus; Gott könne nie erkannt, sondern nur geglaubt werden, nicht in der Erscheinungswelt, sondern in der fühlenden Vernunft, im gläubigen Herzen wohne die Gottheit [52]). Schelling sei Spinozist, also Atheist. — Sobald man Naturphilosophie Atheismus nannte, fühlte sich Goethe persönlich getroffen, zumal er sich zu Schellings pantheistischer Philosophie, wie Jacobi wissen mußte, hingezogen fühlte **).

Unter dem 11. 11. 1811 lesen wir in Goethes Tagebuch: Jacobi von den göttlichen Dingen, Spinoza. An den drei folgenden Tagen wird Spinozas Name noch je einmal genannt; dann hören wir wohl von seinen naturwissenschaftlichen Studien, von Niebuhrs römischer Geschichte, von seiner Bearbeitung von Shakespeares Romeo und Julie — von Spinoza nichts mehr.

Den Gesamteindruck faßte Goethe erst später in den Tag- und Jahresheften unter 1811 (Ausgang) mit folgenden Worten zusammen: „Jacobi „Von den göttlichen Dingen“ machte mir nicht wohl; wie konnte mir das Buch eines so herzlich geliebten Freundes willkommen sein, worin ich die These durchgeführt sehen sollte, die Natur verberge Gott! Mußte bei meiner reinen, tiefen, angebornen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so daß diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte, mußte nicht ein so seltsamer, einseitig beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne, dessen Herz ich verehrend liebte, für ewig entfernen? Doch ich hing meinem schmerzlichen Verdrusse nicht nach; ich rettete mich vielmehr zu meinem alten Asyl und fand in Spinozas Ethik auf mehrere Wochen meine tägliche Unterhaltung, und da sich indes meine Bildung gesteigert hatte, ward ich im schon Bekannten gar manches, das sich neu und anders hervortat, auch ganz eigen frisch auf mich einwirkte, zu meiner Verwunderung gewahr.“ Seine Anschauungsweise „Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen“ scheint Gott und die Natur zu identifizieren. Aber Spinoza läßt nur die dem Intellekt zugängliche natura naturans wirklich existieren und gibt der natura naturata der Imagination nur eine scheinbare, nicht wirkliche Existenz. Sein konsequenter Pantheismus erscheint von dem die Natur

d. 11. 9. 85; vgl. Ed. v. d. Hellen, Goethes Briefe. Ausw. II S. 204. Anm. z. Zeile 10. Vgl. an Knebel (d. 18. 11. 85): „Jacobis metaphysisches Unwesen, wo er mich leider auch kompromittiert, wirst Du gesehen haben.“ [51]) An Jacobi d. 1. 12. 85. *) Vielleicht dachte Goethe auch an Lessings kleine Schrift „Das Testament Johannis. Ein Gespräch.“ 1777. (Theologische Streitschriften), die einen Gegensatz zu dem „Testament“ seines Freundes Mendelssohn bildete. [52]) Vgl. G. Jellinek, Die Beziehungen Goethes zu Spinoza. 1878. S. 15. — Jacobis Schwäche bestand darin, daß er nicht mit dem Kopfe, sondern mit dem Herzen Metaphysik treiben wollte. **) „Schelling hat ein Gespräch geschrieben: Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Was ich davon verstehe oder zu verstehen glaube

und Welt affirmierenden Standpunkt aus als Akosmismus, wie ihn Hegel*) nennt, mithin keineswegs identisch mit Goethes Pantheismus, den man vielleicht als Kosmotheismus bezeichnen darf.

Unmittelbar unter dem Eindruck der Jacobischen Schrift äußerte sich Goethe brieflich, Jacobis Gott müsse sich immer mehr von der Welt absondern, während sich sein Gott immer mehr in sie verschlinge [53]). In diese Zeit fällt aber auch seine Bekanntschaft mit Brégnets Essai sur la force animale et sur le Principe du mouvement volontaire (Paris 1811). Er erhielt ihn am 25. 12. 1811 von Reinhard, als ihn Jacobis Schrift und Fritz Schlossers Übersetzung einiger Schriften Giordano Brunos [54]) ganz gegen seine Gewohnheit in „hyperphysische Betrachtungen“ versenkt hatten, und sandte ihn am 13. 2. 12 mit folgenden Worten zurück: „Brégnets Mémoire war mir sehr merkwürdig, da ich wieder in solchen hyperphysischen Betrachtungen stak. — Von Spinoza, der das Ganze aus Gedanke und Ausdehnung bildet, bis zu diesem Freunde, der es durch Bewegung und Willen hervorbringt, welche hübsche Filiation und Steigerung der Denkweisen würde sich aufzeichnen lassen.“ — Am 12. 3. 12 las er dann Schellings Gegenschrift gegen Jacobi [55]) und machte endlich seinem Unmut gegen Jacobi in dem Briefe an Knebel vom 8. 4. 12 mit folgenden Worten Luft: „Daß es mit Jacobi so enden werde und müsse, habe ich lange vorausgesehen, und habe unter seinem bornierten und doch immerfort regem Wesen selbst genugsam gelitten. Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, oder, wie ein neuerer Franzos (Bréguet) sich genialisch ausdrückt, Wille und Bewegung die notwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können — wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben sollen.“ Diese Worte erinnern an die Stelle in dem zwei Wochen älteren Briefe an Reinhard: „Von Spinoza, der das Ganze aus Gedanken und Ausdehnung bildet, bis zu diesem Freunde (Bréguet), der es durch Bewegung und Willen hervorbringt“ und stehen wohl unter dem Einfluß des Bréguetschen Essays. Wenn hier Goethe Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, Wille und Bewegung die notwendigen „Doppelingredienzien des Universums“ nennt, die beide „gleiche Rechte für sich fordern und deswegen zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können“, so legt er sich wohl den Attributsbegriff Spinozas auf seine Weise zurecht. Die Substanz Spinozas (= Gott) besteht nämlich nicht aus zwei Attributen, sondern in unendlich vielen Attributen [56]), von denen wir nur zwei erfassen, nämlich Denken und Ausdehnung [57]). Jedes

ist vortrefflich und trifft mit meinen innigsten Überzeugungen zusammen.“ (An Schiller d. 16. 3. 2.) *) Hegel, Enzyklopädie der philos. Wissensch. im Grundriß. 1870. § 50. [53]) An Schlichtegroll d. 31. 1. 12. [54]) Brunos All-Einheit hatte schon in Straßburg sein Interesse erregt. Jetzt schrieb er an Fr. Schlosser (d. 1. 2. 12): „Dieser außerordentliche Mann ist mir niemals ganz fremd geworden, doch habe ich die Geschichte der mittleren Philosophie niemals so sorgfältig studiert, um zu wissen, wo er eigentlich hinaus will“ und an denselben am 31. 3. 12: „Es ist nicht leicht ein lebhafterer Apostel der unmittelbaren Bildung aus und an der Natur.“ Die Annalen erklärten es später unter dem Jahre 1812 für besser „sich unmittelbar an die Natur zu wenden als das freilich gediegene Gold und Silber aus der Masse jener so ungleich begabten Erzgänge des Jordanus Brunus auszuscheiden“. Dennoch zeigt Goethes poetischer Pantheismus eine unverkennbare Wahlverwandtschaft mit Brunos ästhetischem Pantheismus, der ebenfalls in der Harmonie und Schönheit des Alls die Entfaltung der Gottheit zu erkennen glaubt. Für Goethes Prooimion zu „Gott und Welt“ (März 1816) und das „Vermächtnis“ (1829) hat H. Brunnhofer (Goethe-Jahrb. 1886) den Einfluß Brunos aus dessen Gedicht De immenso und dem zugehörigen Prosakommentar nachgewiesen. [55]) Vgl. das Tagebuch. — Schelling, Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen u. ihrer Offenbarung des H. Jacobi. Tüb. 1812. Schellings philosophischer Entwickelung ist Goethe von etwa 1798 an, wo Schellings „Weltseele“ erschien, bis zur Schrift „Über die Gottheiten von Samothrake“ 1815 getreulich gefolgt. Er schrieb an Voigt (d. 27. 2. 16): „Da ich ihm (Schelling) von der Weltseele bis zu den Kabiren getreulich gefolgt bin, auch ihm gar manches, was ich mir zueignen konnte, verdanke.“ In der Tat hat Schellings Identitätsphilosophie Goethes poetischen Pantheismus vielfach angeregt. Schellings erste, pantheistische Periode aber wurzelt in dem Studium Brunos und Spinozas. [56]) Eth. I

dieser Attribute muß durch sich begriffen werden[58]. Endlich dürfen wir die beiden dem Menschen erkennbaren Attribute der Gottheit Spinozas nur als zwei „Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes“[59]), nicht aber mit Goethe als wesenbestimmende Faktoren des Seins auffassen. —

An Jacobi selbst schrieb Goethe erst am 10. 5. 12: „Ich bin nun einmal einer der ephesischen Goldschmiede[60]), der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen andern und noch dazu formlosen Gott aufdringen will. Hätte ich daher irgend eine ähnliche Schrift zum Preis der großen Artemis herausgegeben — welches jedoch meine Sache nicht ist, weil ich zu denen gehöre, die selbst gern ruhig sein mögen und auch das Volk nicht aufregen wollen — so hätte auf der Rückseite des Titelblattes stehen müssen: Man lernt nichts kennen als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muß Liebe, ja Leidenschaft sein.“ Wenn Goethe mit den letzten Worten die Erkenntnis der Gott-Natur von der Liebe zu ihr abhängig macht, so schwebte ihm vielleicht Spinozas Gottesliebe vor, wie sie aus der Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis[61]) hervorgeht. Erkenntnis der Gott-Natur und Liebe zur Gott-Natur erschienen Goethe so eng verbunden, daß er für seinen Zweck in aller Unbefangenheit die Kausalität Spinozas umkehrte und die Liebe zur Ursache der Erkenntnis machte. Seine Gott-Natur wollte in ihrer kosmischen Harmonie und Schönheit von dem „formlosen“ Gotte des Glaubensphilosophen nichts wissen.

IV. Nach dem Jacobi-Schellingschen Streite finden sich Spinozaäußerungen nur noch ganz vereinzelt. Als sich Goethe 1816 zur Berufung Schellings nach Jena zu äußern hatte, geschah dies wohl aus Abneigung gegen Schellings Romantik und sogenannten Kryptokatholizismus in abratendem Sinne. Er schrieb an den Minister von Voigt[62]): „Hätte er (Schelling) mich, als alter Freund, in diesem Falle gefragt, ich würde geantwortet haben: hast du von unserm alten Herrn und Meister Benedict Spinoza nicht so viel gelernt, daß wir und unseres Gleichen bloß im stillen gedeihen?“ Eine völlige Lehrfreiheit dürfe Schelling bei seiner Geistesverwandtschaft mit Spinoza zur Zeit nicht erwarten und hätte klug getan, wie dieser in der Stille durch seine Schriften für seine Lehre zu wirken. — Also Spinoza Schellings und Goethes „alter Herr und Meister“ und ein Gedeihen beider (Schellings und Goethes) nur in der Stille möglich. Es kann sich nur um eine Identifizierung seines eigenen Pantheismus, den er (Goethe) für Spinozismus hielt, mit Schellings Pantheismus handeln, der in der Identitätslehre durch das Studium Brunos und Spinozas befruchtet war.

Im November desselben Jahres nannte Goethe in einem Briefe an Freund Zelter[63]) unter den drei Abgeschiedenen, denen er die größte Anregung verdanke, neben Linné und Shakespeare auch Spinoza: „Freilich erfahren wir erst im Alter, was uns in der Jugend begegnete. Wir lernen und begreifen ein für allemal nichts! Alles, was auf uns wirkt, ist nur Anregung, und Gott sei Dank, wenn sich nur etwas regt und klingt. Diese Tage habe ich wieder Linné gelesen und bin über diesen außerordentlichen Mann erschrocken. Außer Shakespeare und Spinoza wüßt' ich nicht, daß irgend ein Abgeschiedener eine solche Wirkung auf mich getan.“ — „Anregung“ also, nicht bestimmende, leitende Einwirkung.

Von Interesse ist endlich, daß sich Goethe in seiner Ablehnung der Zweckursachen und der „faulen“ Teleologie, wie Kant sie nennt, mit Spinoza durchaus einig wußte. Schon vor Kant habe ihn Spinoza in der Ablehnung der Endursachen bestärkt. „Es ist ein grenzenloses Verdienst unseres

pr. 11. [57]) Eth. II pr. 1 u. 2. [58]) Eth. I pr. 10. dem. [59]) J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos.⁴. 1896. II S. 62. A. Schwegler, Gesch. der Philos. Recl. S. 244. [60]) Vgl. „Groß ist die Diana der Epheser“. [61]) Eth. V

alten Kant“, schrieb er an Zelter[64]), „um die Welt, und ich darf sagen auch um mich, daß er in seiner Kritik der Urteilskraft Kunst und Natur nebeneinanderstellt und beiden das Recht zugesteht, aus großen Prinzipien zwecklos zu handeln. So hatte mich Spinoza früher schon in dem Haß gegen die absurden Endursachen geglaubiget. Natur und Kunst sind zu groß, um auf Zwecke auszugehen.“ —

Im ganzen ergibt sich auch aus den Spinozaäußerungen, daß Spinoza für Goethe mehr eine ethisch-praktische als eine metaphysische Bedeutung hatte. Der tiefe und reine Geist Spinozas, dem er überall zu begegnen glaubte, die Uneigennützigkeit und Liebe, die seine Ethik atme, zogen ihn unwiderstehlich an, und in der Verwerfung der Endzwecke, der Frage nach der Nutzbarkeit wußte er sich mit Spinoza eins. Das System selbst, das metaphysische Lehrgebäude hat er nach seinem eigenen Geständnis, wie wir demselben schon in Dichtung und Wahrheit begegneten, sich niemals überschaulich zu eigen gemacht, geschweige denn es etwa versucht, sich theoretisch mit demselben abzufinden. In dem pantheistischen Grundzug seiner Gottesvorstellung fühlte er sich zwar als unbedingten Anhänger Spinozas, dessen Lehre, die man nicht Atheismus schelten dürfe, auch sein Glaubensbekenntnis sei. Indem er aber Spinozas All-Einheit mehr in naturalistisch-kosmischem als in ihrem streng pantheistischen Sinne begriff, entfernte er sich durch seinen Kosmotheismus von Spinozas Akosmismus.

Dem Glauben Jacobis gegenüber betonte er das Schauen und die scientia intuitiva Spinozas; bezüglich der Metaphysik verwies er den Freund auf Herder, der „diesen Sachen auf dem Grunde“ sei[65]), mit dem er sich „in diesen Materien sehr einverstanden“ fühle[66]). „Verzeih' mir, der ich nie an metaphysische Vorstellungsart Anspruch gemacht habe, daß ich nach so langer Zeit nicht mehr und nichts Besseres schreibe. Heute mahne ich Herdern und hoffe, der solls besser machen“[67]).

Die Herder-Goethesche Auffassung Spinozas.

Herders Standpunkt ergibt sich zunächst aus seinen Briefen an Jacobi aus Anlaß des Jacobi-Mendelssohnschen Streites über Lessings Spinozismus. Jacobi hatte behauptet, Spinozismus sei Atheismus. Das Element aller menschlichen Erkenntnis sei Glaube[68]). Darauf schrieb Herder am 6. 2. 84[69]): „Ἓν καὶ πᾶν. Im Ernst, liebster Jacobi, seitdem ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer und jedesmal neu die Wahrheit des Lessingschen Wortes inne geworden, daß eigentlich nur die spinozistische Philosophie mit ihr selbst ganz eins sei. Nicht als ob ich ihr völlig beipflichtete — denn auch Spinoza hat in alledem, wie mich dünkt, unentwickelte Begriffe, wo Descartes ihm zu nahe stand, nach dem er sich ganz gebildet hatte. Ich würde also auch mein System nie Spinozismus nennen. — Seit sieben Jahren und länger trage ich mich mit einer Parallele der Dreimänner Spinoza, Shaftesbury, Leibniz, und habe nicht dazu kommen können. Lieber, bester, extramundaner Personalist, wenn man keinen salto mortale nötig hat, warum braucht man ihn zu tun? Und gewiß, wir dürfens (= brauchens) nicht, denn wir sind in der Schöpfung auf ebnem Boden. Das πρῶτον ψεῦδος, lieber Jacobi, in Ihrem und in aller Antispinozisten System ist das, daß Gott als das große ens entium, die in allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens, eine Null, ein abstrakter Begriff sei, wie wir ihn uns formieren; das ist er aber nach Spinoza nicht, sondern das allerreellste, tätigste Eins, das allein zu sich spricht: „Ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinungen sein, was ich sein werde.“ — Was ihr, lieben Leute, mit dem außer der Welt Existieren wollt, begreife ich nicht. Existiert Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall ungemessen, ganz und unteilbar, so existiert er nirgend. — Eingeschränkte Personalität paßt aufs unendliche Wesen ebensowenig, da Person bei uns nur durch Einschränkung wird, als eine Art

pr. 32. coroll. [62]) d. 27. 2. 16. [63]) d. 7. 11. 6. [64]) d. 29. 1. 30. [65]) d. 30. 12. 83. [66]) d. 12. 1. 85. [67]) d. 9. 6. 85. [68]) Suphan (Anm. 3) S. 166 f. [69]) Aus Herders Nachlaß, herausgeg. v. Düntzer u. F. G. v. Herder.². 1858. II S. 251.

modus oder als ein mit einem Wahn der Einheit wirkendes Aggregat von Wesen." Also bewunderte Herder den folgerichtigen Aufbau des spinozistischen Systems, wollte ihm aber bezüglich der Attribute[70]) nicht völlig beipflichten, auch sein eignes System keineswegs Spinozismus nennen. Gott ist ihm nicht ein abstrakter Begriff, sondern die in allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens, das allerreellste tätigste Eins. Als ein Hauptsatz Spinozas erscheint ihm eine unpersönliche und der Welt immanente Gottheit. Da es sich aber bei Spinoza, obwohl die Gottheit wiederholt als die causa efficiens bezeichnet wird, doch mehr um eine innere Notwendigkeit als um eine unaufhörliche Wirksamkeit der Gottheit handelt[71]), so ergibt sich bei Herder eine dynamische Übersetzung von Spinozas ontologischem Pantheismus. Deutlicher noch tritt die Herder eigentümliche Auffassung Spinozas in dem späteren Briefe an Jacobi vom 20. 12. 84 hervor[72]). „Mache mir nicht das Wesen zum abstrakten Begriff, das nur allein da ist, durch welches ich nur sofern bin, als ich ein kleiner Zweig auf dieser ewigen und unendlichen Wurzel vom Baum des Lebens grüne — den extramundanen Gott kenne ich nicht — was soll Dir der Gott, wenn er nicht in Dir ist und Du sein Dasein auf unendlich innige Art fühlest und schmeckest und er sich selbst auch in Dir als in einem Organ seiner tausend Millionen Organe genießet. — Machst Du mir diesen innigsten, höchsten, alles in eins fassenden Begriff zum leeren Namen, so bist Du ein Atheus, und nicht Spinoza. — Ich muß Dir gestehen, mich macht diese Philosophie sehr glücklich. — Goethe hat, seit Du weg bist, den Spinoza gelesen, und es ist mir ein großer Probierstein, daß er ihn ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe. Du mußt auch zu uns herüber." In ganz ähnlichem Sinne äußerte sich Herder in den sogenannten „Spinozagesprächen", die um diese Zeit entstanden und unter dem Titel „Gott, Einige Gespräche" 1787 erschienen.

Also erkennt Herder in den Einzelwesen Geschöpfe und Organe Gottes. Er verwahrt sich dagegen, in der Gottheit einen abstrakten Begriff zu sehen, und erkennt sie als wirksam in ihren Geschöpfen und Organen. Der Monismus Spinozas wird durch einen Individualismus der göttlichen Organe, die an die Stelle der wesenlosen Modi Spinozas treten, dynamisch modifiziert. Für Herder war es, wie er selbst bekennt[73]), eine Lust, „in der Seele jedes Schriftstellers auf einige Zeit wie in seinem Hause zu wohnen". So hat er auch Spinozas System in seinem Sinne aufgefaßt und sich in seiner Auffassung Spinozas durch die Schriften von Shaftesbury und Leibniz bestimmen lassen. Auf die eingehende Beschäftigung mit diesen Denkern weist Herder selbst außer in dem oben zitierten Briefe an Jacobi vom 6. 2. 1784 auch in den Spinozagesprächen wiederholt hin[74]). „Shaftesburys an den Pantheismus streifende Naturandacht" hat, wie Suphan bemerkt[75]), „auf Herders Gottesidee tief eingewirkt, Leibniz sein philosophisches Denken in den Grundzügen und für immer bestimmt." Shaftesbury „bestärkte ihn in seiner natürlichen Neigung zu einem ästhetischen Pantheismus", „der in der Weltvollkommenheit, in der harmonischen Ordnung und gesetzmäßigen Explikation der Gottheit den einzigen Weltzweck erkennt"[76]), und Shaftesburys Persönlichkeitspantheismus[77]) erkennen wir, wenn er trotz der Ablehnung einer „eingeschränkten Personalität des unendlichen Wesens" für das Verhältnis zwischen Gott und seinen Organen einen persönlichen Gott hypostasiert. Aber in noch höherem Grade als durch Shaftesburys großen Weltgeist wurde Herders Auffassung Spinozas durch die Leibnizische Idee der Urkraft beeinflußt und eigenartig bestimmt, wie aus den „Gesprächen" erhellt. Die Gottheit

[70]) Die Attribute hat Herder bei den „unentwickelten" Begriffen, in denen Spinoza Descartes zu nahe stand, im Auge. [71]) Für Deus agit sagt Spinoza wiederholt ex Dei natura sequitur; vgl. J. E. Erdmann, Die Grundbegriffe des Spinozismus in Vermischte Aufsätze. 1846. S. 118 f. Eine mehr logisch-mathematische Folge als eine eigentliche Kausalität nehmen auch M. Dessoir u. P. Menzer an. (Philosophisches Lesebuch. 1903. S. 94.) [72]) Aus Herders Nachlaß II S. 263 f. [73]) Herders Werke (Suphansche Ausg.) B. 22 S. 12; vgl. S. 388; vgl. Suphan, Goethe u. Spinoza S. 186 f. [74]) Herder, Gott, Einige Gespräche. Gotha. 1787. Vorrede S. III f., S. 46. [75]) Suphan S. 187. [76]) E. A. Boucke (Anm. 12) S. 137; vgl. S. 78. [77]) E. Melzer, Goethes philos. Entwickelung. 1884. S. 41.

offenbare sich in unendlichen Kräften auf unendliche Weise, die Attribute der einen Substanz Spinozas müsse man als Eigenschaften der Gottheit auffassen, für die Ausdehnung, die an sich tot sei, die organischen Kräfte einsetzen und die Einheit von Denken und Ausdehnung in der göttlichen Kraft finden. „Er, der Selbständige, er ist, im höchsten, einzigen Verstande des Worts, Kraft, d. i. die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen"[78]), und an einer andern Stelle: „Jede substanzielle Kraft ist ihrem Wesen nach ein Ausdruck der höchsten Macht, Weisheit und Güte, wie solche sich an dieser Stelle des Universums d. i. in Verbindung mit allen übrigen Kräften darstellen und offenbaren konnte"[79]).

Im Gegensatz zu dem verstandesmäßig trennenden und zerlegenden Kant suchte der gefühl- und phantasievolle Herder, geleitet von seiner eigenartigen Fähigkeit, sich in das Wesen anderer hineinzufühlen, überall zu verbinden und einheitlich zusammenzufassen[80]). Sein Monismus aber weicht als Dynamismus, der das Sein als ein unaufhörlich wirksames Spiel von lebendigen Kräften auffaßt, von dem ontologischen Monismus Spinozas wesentlich ab. Der Dynamismus faßt nicht das Sein an sich, sondern das Werden als das Wesentliche auf und bildet die Voraussetzung für den Evolutionismus d. h. die Annahme einer kontinuierlichen Entwickelung von niederen, einfacheren zu höheren, vollkommeneren Formen des Seins und Lebens, eine Annahme, die dem ontologischen Spinozismus und seiner Notwendigkeit zwar nicht entgegengesetzt, aber doch an sich durchaus fremd ist.

Herders Auffassung der Gottheit Spinozas begleitete Goethe nach Italien. Die „Gespräche", die er 87 an seinem Geburtstage in Rom erhielt, nannte er ein „Büchlein voll würdiger Gottesgedanken"[81]) und Herders „Gotteslehre", wie er dieses Büchlein nannte, tat ihm und Moritz sehr wohl[82]). „Der „Gott" (Herders Schrift führte den Titel „Gott, einige Gespräche über Spinozas System") leistet mir die beste Gesellschaft; Moritz ist dadurch wirklich aufgebaut worden. Mich hat er aufgemuntert in natürlichen Dingen weiter vorzudringen, wo ich denn besonders in der Botanik auf ein ἓν καὶ πᾶν gekommen bin, das mich in Erstaunen setzt; wie weit es um sich greift, kann ich selbst noch nicht sehen. — Diese hohen Kunstwerke (der Alten) sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen: da ist die Notwendigkeit, da ist Gott[83])." Das ἓν καὶ πᾶν in der Botanik war die Urpflanze, die alle enthalten sollte, die reine Urform, das Urphänomen auf botanischem Gebiet. Unser Dichter war also bemüht, in der Vielheit der Erscheinungen die Einheit zu erkennen, und glaubte sich hier mit Herder-Spinoza auf einem Boden. Spinozistisch klingt auch die Verwerfung des Willkürlichen, Eingebildeten — im Sinne Spinozas Imaginierten — und die Identifizierung der Notwendigkeit mit Gott. Es kann sich nur um jene innere Notwendigkeit handeln, die das Dasein und die Daseinsäußerung aus der eigenen Natur und nicht durch fremde Einwirkung bestimmt. Auf dieser inneren Notwendigkeit beruht nach Spinoza die Freiheit. Frei aber kann im höchsten Sinne nur Gott genannt werden, der durch nichts außer ihm bestimmt wird[84]). — Die Hauptsache aber blieb ihm Herders „Gotteslehre". Sie war ihm eine liebe Erinnerung an die Tage des lebhaften Ideenaustausches mit Herder über den Atheisten[85]), sie befestigte ihn dem salto mortale des Glaubens-

[78]) Herder (Anm. 74), Gott. S. 63. [79]) „Gott" S. 205; vgl. Suphan S. 188. — Kant sprach in einem Briefe an Jacobi (d. 30. 8. 89) von einem Synkretism. des Spinozismus mit dem Deism. in Herders Gott. (Jacobis Schriften III S. 523. Leipz. 1816. Kants gesammelte Schriften, herausgeg. v. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. B. XI, 2. Abt., B. 2 S. 74. [80]) Vgl. C. Siegel, Herder als Philosoph. 1907. Abschn. XII: Die Grundrichtungen in Herders Weltanschauung. [81]) Ital. Reise, Rom d. 28. 8. 87: „Es war mir tröstlich und erquicklich, sie (die Gottesgedanken) in diesem Babel, der Mutter so vielen Betrugs und Irrtums, so rein und schön zu lesen." [82]) Ital. Reise d. 1. 9. 88. [83]) Ital. Reise d. 6. 9. 88. [84]) Eth. I def. 7: Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Gott ist als die einzige causa sui notwendig und frei. Eth. I pr. 11.

philosophen und der „apostolisch-kapuzinermäßigen Deklamation des Züricher Propheten“[86]) gegenüber in seiner Gottesvorstellung, die ihm mit der Herders nahe verwandt schien.

Etwa zwei Monate nach Empfang von Herders „Gott“ erhielt Goethe auch den dritten Teil von Herders „Ideen“ und schrieb am 8. 10. 87 von Kastel Gandolfo aus: „Wie sehr mich Herders Ideen freuen, kann ich nicht sagen. Da ich keinen Messias zu erwarten habe, so ist mir dies das liebste Evangelium.“ In demselben Sinne vier Tage später, nachdem er sich mit diesem „Evangelium“ vertraut gemacht hatte: „Nur ein flüchtig Wort und zuerst den lebhaftesten Dank für die „Ideen“[87])! Sie sind mir als das liebwerteste Evangelium gekommen, und die interessantesten Studien meines Lebens laufen alle da zusammen. Woran man sich so lange geplackt hat, wird einem nun so vollständig vorgeführt. Wieviel Lust zu allem Guten hast Du mir durch dieses Buch gegeben und erneut!“ und am 27. 10: „Herders Ideen hab' ich nun durchgelesen und mich des Buches außerordentlich gefreut. Der Schluß ist herrlich, wahr und erquicklich.“ Noch viele Jahre später erklärte er auf eine Frage Eckermanns die „Ideen“ für „unstreitig das vorzüglichste“ von Herders Werken[88]).

Wenn er den „Gott“ mit den „Ideen“ verglich, glaubte er in diesen die Nutzanwendung für die in jenem vorgetragene Lehre zu finden. Die Zusammengehörigkeit von Gott und Welt werde in der ersten Schrift spekulativ erwiesen, in der zweiten durch die Entwickelung von Welt und Menschheit gegenständlich begründet. „Wenn Lavater seine ganze Kraft anwendet, um ein Märchen[89]) wahr zu machen, wenn Jacobi sich abarbeitet, ein hohle Kindergehirnempfindung zu vergöttern, so ist offenbar, daß sie alles, was die Tiefen der Natur näher aufschließt, verabscheuen müssen. Würde der eine ungestraft sagen: „Alles, was lebt, lebt durch etwas außer sich?“ würde der andere sich der Verwirrung der Begriffe, der Verwechselung der Werte von Wissen und Glauben, von Überlieferung und Erfahrung nicht schämen, wenn sie nicht sich sorgfältig hüteten, den festen Boden der Natur zu betreten, wo jeder nur ist, was er ist, wo wir alle gleiche Ansprüche haben? — Ich habe immer mit stillem Lächeln zugesehen, wenn sie mich in metaphysischen Gesprächen nicht für voll ansahen; da ich aber ein Künstler bin, so kann mirs gleich sein“[90]). Also wollte Goethe im Gegensatz zu Lavater und Jacobi[91]) seinen Gott in den Tiefen der Natur suchen und durch die Kenntnis von Natur und Welt zu seiner Gottesvorstellung gelangen, die von Natur und Welt untrennbar sei. Darin bestärkten ihn Herders „Gott“ und Herders „Ideen“[92]).

Goethes begeisterte Zustimmung erklärt sich aber auch aus seinem eigenen Anteil an diesen Schriften. Die grundlegenden Anschauungen hatten sich bei den Gesprächen der Freunde über Spinoza entwickelt. „Mich versetzte diese Mitteilung (Herders „Gott“, der die verschiedenen Ansichten in Gesprächsform vorzutragen bemüht war) in jene Zeiten, wo ich an der Seite des trefflichen Freundes über diese Angelegenheiten mich mündlich zu unterhalten oft veranlaßt war“ schrieb Goethe später im September 87 aus Italien und aus Rom selbst an seinem Geburtstage, an dem ihm Herders „Gott“ zuging: „Ich werde das Büchlein in meiner Einsamkeit noch oft lesen und beherzigen, auch Anmerkungen dazu machen, welche Anlaß zu künftigen Unterredungen geben können.“ Goethes Auffassung Spinozas war für Herder ein Probierstein der Richtigkeit seiner eignen Auffassung, wie er an Jacobi

dem.; vgl. pr. 17. dem. [85]) Ital. R. Ende Sept. 87 Bericht. [86]) „Neulich fand ich in einer leidig apostolisch-kapuzinermäßigen Deklamation des Züricher Propheten die unsinnigen Worte: „Alles, was Leben hat, lebt durch etwas außer sich.“ Gemeint ist Lavaters Schrift Nathanael, in der er Goethe als einen Nathanael bezeichnete, dessen Stunde noch nicht gekommen sei. [87]) Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. [88]) Zu Eckermann d. 9. 11. 24. [89]) „Das Märchen von Christus.“ An Herder d. 4. 9. 88. [90]) Ital. R. Rom d. 23. 10. 87. [91]) „Die Spekulation, die metaphysische, ist Jacobis Unglück geworden. Ihm haben die Naturwissenschaften gemangelt, und mit dem bißchen Moral allein läßt sich doch keine große Weltansicht fassen.“ Unterhaltungen mit Fr. v. Müller d. 26. 1. 25. [92]) Das persönliche Moment in Herders Gottesvorstellung erklärt uns vielleicht die zunächst dunkle Stelle in Goethes Brief

schrieb[93]). In der Tat war „die eigentümliche Verbindung der Spekulation mit der Naturbetrachtung, die den Charakter von Herders Gott ausmacht“, wie Suphan ausführt[94]), „in dem persönlichen Verhältnis beider Freunde gegeben — Herder vertrat das Sinnen, Goethe das Schauen“. Während Herder die Idee ergriff, hielt Goethe wie immer viel aufs Schauen, so daß die gegenseitige Anregung beide förderte[95]). Wenn Goethe auch als Realist „dem schönen Traumwunsch der Menschheit, daß es dereinst besser mit ihr werden möge“[96]), wie er in den Ideen zum Ausdruck kam, nicht ohne Skepsis gegenüberstand, so hat er doch zu Falk geäußert: „Im ersten Bande von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte sind viele Ideen, die mir angehören. Diese Gegenstände wurden von uns damals gemeinschaftlich durchsprochen“[97]).

Deutlicher glauben wir Goethe selbst im „Gott“ zu erkennen, „wenn die Metaphysik ohne die Naturkunde Luftschlösser baut“, wenn die Philosophie die „erdichteten Endzwecke“ und jede „Willkür göttlicher Absichten“ ablehnen und sich dafür um die Gesetze der Natur bekümmern soll, wenn ferner das fünfte Gespräch „Naturgesetze der göttlichen Notwendigkeit aufstellen möchte“, wenn endlich der Metaphysik als einer Nachphysik geraten wird, sich niemals von der Physik zu trennen, und die „wahre“ Philosophie sich mit der Kenntnis der Natur identifizieren sollte[98]). Damit gelangen wir zu Goethes eigener Weltanschauung.

Goethes Naturalismus.

„Ehe ich eine Silbe *μετὰ τὰ φυσικά* schreibe, muß ich notwendig die *φυσικά* besser absolviert haben,“ schrieb Goethe am 12. 1. 85 an den „alten Metaphysikus“ Jacobi, wie er ihn scherzhaft nannte. Schon seine Ephemeriden enthalten Spuren naturforschender Tätigkeit[99]). Das eigentliche Studium der Natur aber begann erst in Weimar und entschied die naturalistische Richtung seiner Weltanschauung. Charakteristisch ist das „Fragment“ des Tiefurter Journals von 1782 (32 Stück), dem Eckermann später den Titel „Die Natur“ gegeben hat. Zwar war nicht Goethe selbst, sondern Lavaters Freund Tobler der Verfasser des Aufsatzes, aber die Einwirkung Goethes, seine Redeweise, sein Enthusiasmus sind unverkennbar[100]). Die Einheit in der scheinbaren Gegensätzlichkeit von Werden und Sein, von Freiheit und Notwendigkeit, von Zeitlichkeit und Ewigkeit bilden den Grundgedanken dieses Naturhymnus.

„Ich möchte die Stufe damaliger Einsicht einen Komparativ nennen“ — so äußerte sich Goethe später selbst über das Fragment[101]) — „der seine Richtung gegen einen noch nicht erreichten Superlativ zu äußern gedrängt ist. Man sieht die Neigung zu einer Art von Pantheismus. Die Erfüllung aber, die ihm fehlt, ist die Anschauung der zwei großen Triebräder aller Natur, der Begriff von Polarität und Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir

an Herder vom 27. 12. 88: „Es ist ganz natürlich, daß Du Dich gleichsam ausschließlich an die Statuen hältst. Bei Gemälden muß man schon, wie Spinozas Gott zum Irrtume, noch etwas hinzudenken, anstatt daß jene uns mit einem vollkommenen Begriffe schon entgegenkommen.“ Eine adäquate Idee gehört nach Spinoza nur dem über den Irrtum der Imagination erhabenen Intellekt an, der als ein Teil des göttlichen Intellekts (Eth. II pr. 40 dem. u. schol.) selbst göttlich ist. Als unendlicher Intellekt scheint Gott selbst jeden Irrtum der Imagination durch sein ergänzendes Eintreten zur Wahrheit des Intellekts zu erheben. So müssen wir beim Gemälde die Körperlichkeit hinzudenken, um unsere mangelhafte Vorstellung (den Irrtum) zur vollkommenen Vorstellung zu ergänzen. [93]) An Jacobi d. 20. 12. 84. [94]) Suphan S. 189. [95]) J. Falk, Goethe aus näherem persönl. Umgange. 1856. S. 32. [96]) An Charl. v. Stein d. 8. 6. 87. [97]) J. Falk S. 32. [98]) Herder, Gott. Gotha. 1787. S. 59, 114 f., 184 f., 78 f. [99]) Wenige Jahre später rief er im Urfaust aus: „Wie alles sich zum Ganzen webt! Eins in dem andern wirkt und lebt! — Wo faß' ich dich, unendliche Natur, Euch Brüste, wo! Ihr Quellen alles Lebens, An denen Himmel und Erde hängt — —.“ [100]) „Goethes Fragment über die Natur hatte tiefen Eindruck auf mich. Es ist meisterhaft und groß“ schrieb Knebel am 20. 1. 88. Vgl. M. Heynacher, Goethes Philosophie aus seinen Werken. 1905. S. 157. Über „Die Natur“ vgl.

sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immerstrebendem Aufsteigen." Erst Polarität und Steigerung brachten seiner Naturanschauung also die „Erfüllung". Sie bildeten den Superlativ, der den Komparativ, wie er im „Fragment" hervortrat, keineswegs aufhebt[102]). Und der Positiv? Ihn erkennen wir wohl in jenem naturalistischen Pantheismus, zu dem Goethe schon in Straßburg neigte, wenn er es für schwierig und gefährlich erklärte, Gott und Natur gesondert zu behandeln, und Gott nur vermittelst der erkannten Natur erkennen wollte[103]). Für diese Auffassung, daß Gott und Natur durcheinander anzuschauen seien, glaubte er später in dem noch in Straßburg von ihm verworfenen Spinoza die spekulative Begründung zu finden, und durchaus monistisch faßte er seine Polarität 1798 in seiner „Einleitung in die Propyläen" als „ein Wechselverhältnis oder wie man die Erscheinungen des Zwiefachen, ja Mehrfachen in einer entschiedenen Einheit nennen mag".

Mit dem Begriff der Polarität verband Goethe aufs engste den der Steigerung. Er verstand darunter das Vermögen der Natur, „die einfachsten Anfänge der Erscheinungen durch Steigerung ins Unendliche und Unähnlichste zu vermannigfaltigen. Was in die Erscheinung tritt, muß sich trennen, um nur zu erscheinen. Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wiederfinden und vereinigen, im niedern Sinne, indem es sich nur mit seinem Entgegengestellten vermischt, mit demselben zusammentritt, wobei die Erscheinung Null oder wenigstens gleichgültig wird. Die Vereinigung kann aber auch in höherem Sinne geschehen, indem das Getrennte sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neueres, Höheres, Unerwartetes hervorbringt"[104]). Auf das Organische und seine Entwickelung übertragen, führte ihn die Idee der Steigerung zur Annahme eines stufenweisen Aufsteigens einfacher organischer Wesenheiten zu mannigfach zusammengesetzten, höheren organischen Wesenheiten[105]). Für diese Vorstellung, die zunächst vorahnend seine Beobachtung leitete, dann durch die Beobachtung für ihn zur wissenschaftlichen Gewißheit wurde, glaubte er in Herders dynamischer und evolutionistischer Weltanschauung eine Bestätigung und Bürgschaft zu finden.

Wie das eine Sein sich durch das Werden eigentlich erst äußert, ohne daß seine Totalität dadurch aufgehoben würde, so offenbart sich nach Goethes Anschauung das All durch seine Urkraft in der unendlichen Mannigfaltigkeit und unendlichen Steigerung des organischen Lebens. Diese Vorstellung erkennt vitalistisch in der Gottheit die Seele des Alls und in seiner Entfaltung zur Harmonie und Schönheit des Kosmos den einzigen Weltzweck[106]). Auf diese Gottesvorstellung bezogen, werden wir Goethes Naturalismus einen dynamisch-ästhetischen Pantheismus nennen können, wie ihn Schelling vertrat, nur daß dieser auf spekulativem, Goethe auf empirischem Wege zu ihm gelangte. Der mathematisch-logische Monismus der Substanz Spinozas hat sich in einen organischen Monismus vitalistischer Kräfte verwandelt; die Gottheit ist nicht mehr identisch mit der Substanz, sondern die Seele des kosmischen Alls.

Mit seiner Annahme einer stufenweisen Entwickelung der organischen Wesenheiten hängt seine „reine Naturteleologie"[107]) eng zusammen. Auch hier war er wie in seinem Monismus zunächst mit

R. Steiner in d. Schriften der Goethe-Gesellschaft. B. 7. [101]) An Fr. v. Müller d. 24. 5. 28. [102]) Vgl. Heynacher (Anm. 100) S. 16. [103]) Ephemeriden bei Schöll S. 103: separatim de Deo et natura rerum disserere difficile et periculosum est. — Deum non nisi perspecta natura cognoscimus. [104]) Nachgelassene Skizzen zur Naturlehre. Weimarer Ausg. Abt. II, 11. S. 165 f. [105]) Als „das letzte Produkt der sich immer steigernden Natur" bezeichnete er den schönen Menschen. Winckelmann, Abschnitt Schönheit; vgl. Antikes. Noch 1831 sprach er von einer „höchsten und zugleich schönsten organischen Kraftäußerung, welche Gott und der Natur hervorzubringen möglich war". An Zelter d. 1. 2. 31. [106]) Weltseele: „Verteilet euch nach allen Regionen Ins All und füllt es aus — Und so empfangt mit Dank das schönste Leben Vom All ins All zurück." Die Himmelskräfte erfüllen das All. Vom All ausgegangen, kehren sie ins All zurück. Vgl. Bei Betrachtung von Schillers Schädel: „Wie mich geheimnisvoll die Form entzückte! Die gottgedachte Spur, die sich erhalten! Ein Blick, der mich an jenes Meer entrückte, Das flutend strömt gesteigerte

Spinoza einig. Aus der Vollkommenheit der Gottheit folgte für diesen, daß auch das Dasein vollkommen sein müsse, und mit den Worten „Dasein und Vollkommenheit sind eins" begann Goethe zur Zeit seiner ersten eingehenderen Beschäftigung mit Spinoza vor der italienischen Reise eine spinozistische Abhandlung[108]). Wenn alles, was ist, vollkommen aus der Natur Gottes hervorgeht, so kann nicht ein bestimmter äußerer Zweck die Ursache der Welt und das Ziel ihres Strebens sein. Die Verwerfung der Frage nach dem Nützlich-Zweckmäßigen war Goethe durchaus sympathisch, und noch zwei Jahre vor seinem Tode wußte er, wie wir oben sahen[109]), Spinoza Dank, daß er ihn „in dem Haß gegen die absurden Endursachen geglaubiget" habe. Jedes Natur- und Kunstwerk trug ihm seinen Zweck in sich selbst. „Sie wissen, wie sehr ich am Begriff der Zweckmäßigkeit der organischen Naturen nach innen hänge"[110]), schrieb er an Schiller. „Zweck sein selbst ist jegliches Tier" betonte er in seiner „Metamorphose der Tiere"[111]). Noch am 20. 2. 31 spottete er über die „Nützlichkeitslehrer", die glauben würden, ihren Gott zu verlieren, wenn sie den nicht anbeten sollen, der dem Ochsen die Hörner gab, damit er sich verteidige: „Mir aber möge man erlauben, daß ich den verehre, der in dem Reichtum seiner Schöpfung so groß war, nach tausendfältigen Pflanzen noch eine zu machen, worin alle übrigen enthalten, und nach tausendfältigen Tieren ein Wesen, das sie alle enthält, den Menschen"[112]). Er war also mit Spinoza einig in der Ablehnung der „faulen" Teleologie, wie Kant sie nannte[113]), trennte sich aber von ihm durch die Annahme eines schöpferischen Formprinzips und immanenten Zweckes. Das schöpferische Formprinzip erkannte Goethe in der Gott-Natur, den immanenten Zweck in der organischen Verwirklichung aller von vornherein vorhandenen Entwickelungsfähigkeiten. — Wie weit sind die durch ihre individuelle Lebenskraft sozusagen beseelten organischen Gebilde Goethes von den wesenlosen Modis Spinozas entfernt[114])! Hier eine mehr mechanische Notwendigkeit der nur in der Imagination ein selbständiges Dasein führenden Ausdrucksformen der abstrakten Substanz, dort eine lebendige Kausalität der Gott-Natur und ein lebensvoller Individualismus.

Goethes metaphysische Resignation.

„Wenn ich mich beim Urphänomen zuletzt beruhige, so ist es doch auch nur Resignation, aber es bleibt ein großer Unterschied, ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere oder innerhalb einer hypothetischen Beschränktheit meines bornierten Individuums"[115]) schrieb Goethe in seinen Sprüchen in Prosa. Seine metaphysische Resignation entfernte ihn weit von Spinozas Dogmatismus. In der Tat konnte der jeder abstrakten Spekulation im Grunde abgeneigte Dichter[116]), der Empiriker und Realist sich kaum mit dem dogmatischen Aufbau des Systems auf apriorischen Sätzen[117]) einverstanden erklären. Auf das Bewußtsein dieser Divergenz haben wir wohl die in Dichtung und Wahrheit wie im Briefwechsel mit Jacobi wiederholt betonte Verwahrung gegen ein volles Einverständnis mit Spinozas Lehre zu beziehen[118]). Wirklich stellt der Anfang des Faust im Gegensatz zu dem dogmatischen Geist der Ethik Spinozas alle Bemühungen, den Urgrund des Seins zu finden, als eitel und

Gestalten." [107]) Vgl. Boucke S. 88 f. Anm. [108]) Vgl. Bielschowsky, Goethe II S. 81 f. [109]) An Zelter d. 29. 1. 30. [110]) Briefwechsel Bd. 4 S. 15. [111]) „Die Dinge sind nicht um des Menschen willen da. Jedes Tier ist eine kleine, vollkommene Welt, die um ihrer selbst willen und durch sich selbst da ist. Jedes Geschöpf ist Zweck seiner selbst." Versuch einer allgemeinen Vergleichungslehre. [112]) Zu Eckermann d. 20. 2. 31. [113]) Vgl. „Einwirkung der neueren Philosophie". Zu Eckermann d. 11. 4. 27. [114]) Vgl. G. Jellinek S. 20. [115]) Über Naturwissenschaft. Abt. IV. [116]) „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ." Einwirkung der neueren Philos. Launig zu Eckermann d. 4. 2. 29: „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige." Vgl. „Wie hast du's denn so weit gebracht? Sie sagen, du habest es gut vollbracht!" „Mein Kind, ich hab' es klug gemacht, Ich habe nie über das Denken gedacht." Zahme Xenien Abt. VI. [117]) Vgl. H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrh. S. 78/79. [118]) Vgl. besonders „Ohne seine

nichtig hin[119]. Schon im Urfaust läßt der Dichter seinen Mephisto spotten: „Nachher von allen andern Sachen Müßt ihr euch an die Metaphysik machen, Da seht, daß ihr tiefsinnig faßt, Was in des Menschen Hirn nicht paßt. Für was drein geht und nicht drein geht, Ein prächtig Wort zu Diensten steht.“ — Auch außerhalb der Dichtung verspottete Goethe die Metaphysik. „An Dir ist vieles zu beneiden!“ schrieb er am 5. 5. 86 von seinem Ilmenau aus an Jacobi, „Dagegen hat Dich aber auch Gott mit der Metaphysik gestraft und Dir einen Pfahl ins Fleisch gesetzt, mich dagegen mit der Physik gesegnet, damit mir es im Anschauen seiner Werke wohl werde . . . .“

Die abstrakte Spekulation war überhaupt schon von der Geniezeit her niemals seine Sache. Der Vergleich des Kerls, der spekuliert, mit einem Tier auf dürrer Heide, das der böse Geist die schöne grüne Weide in nächster Nähe nicht sehen läßt, findet sich auch in dem Briefe an Jacobi vom 31. 8. 1774, wo Goethe über die papierne Festung Spekulation spottet. Die „cimmerischen Nächte der Spekulation“ flößten ihm, wie Engel treffend sagt, von jeher Grauen ein[120]; er nannte sie gern abstrus und behauptete gegen Ende seines Lebens: „Die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper sind ewige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiter bringen“[121].

So nahm er denn in der Natur ein Zugängliches und ein Unzugängliches an. Er schrieb am 11. 4. 1827 an F. v. Müller: „Es gibt in der Natur ein Zugängliches und ein Unzugängliches. Dieses unterscheide und bedenke man wohl und habe Respekt! Es ist uns schon geholfen, wenn wir es überall schon wissen, wiewohl es immer sehr schwer bleibt, zu sehen, wo das eine aufhört und das andere beginnt. Wer es nicht weiß, quält sich vielleicht lebenslänglich am Unzugänglichen ab, ohne je der Wahrheit nahe zu kommen. Wer es aber weiß und klug ist, wird sich am Zugänglichen halten, und indem er in dieser Region nach allen Seiten geht und sich festigt, wird er sogar auf diesem Wege dem Unzugänglichen etwas abgewinnen können, wiewohl er hier doch zuletzt gestehen wird, daß manchen Dingen nur bis zu einem gewissen Grade beizukommen ist, und die Natur immer etwas Problematisches hinter sich behalte, welches zu ergründen die menschlichen Fähigkeiten nicht hinreichen.“ Dieses Problematische begann ihm mit den Urphänomenen, den typischen Phänomenen oder primitiven Grundformen, die ein letztes Anschauliches bilden, hinter dem das bloß Gedachte, Phantastische und Mystische beginnt[122]. „Wir nennen sie“, so definiert Goethe selbst, „Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, daß man stufenweise, wie wir hinaufgestiegen, von ihnen herab bis zu dem gemeinsten Fall der täglichen Erfahrung niedersteigen kann. — — — Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit dastehen, der Philosoph nehme sie in seine Region auf, und er wird finden, daß ihm im Grund- und Urphänomen ein würdiger Stoff zu weiterer Behandlung und Bearbeitung überliefert werde“[123]. Aber auch einem realen Ergebnis der philosophischen Behandlung der Urphänomene stand Goethe skeptisch gegenüber. Das Urphänomen war für ihn ein Grenzbegriff der Erkenntnis[124]; „mit ihm beginnt das Unerforschliche, das man ruhig verehren soll“[125]. „Wenn das Urphänomen den Menschen in Erstaunen setzt,“ äußerte er am 18. 2. 1829 zu Eckermann, „so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren; und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen: hier ist die Grenze.“

Vorstellungsart von Natur selbst zu haben“. An Jacobi d. 21. 10. 85. 119) Vgl. E. Caro (Anm. 16) S. 869. Ouvrez l'Ethique en sortant de la lecture de Faust. Quel contraste! Il semble que nous soyons portés tout d'un coup aux antipodes de la pensée humaine etc. 120) E. Engel, Goethe, der Mann und das Werk. 1910. S. 487. 121) Zu Eckermann d. 1. 9. 29. 122) W. Bode, Goethes Gedanken aus seinen mündlichen Äußerungen. 1907. Bd. 1 S. 112. 123) Entwurf einer Farbenlehre. X N. 175 u. 177. — „Sie (die Natur) ist weise und still. Man reißt ihr keine Erklärung vom Leibe, trotzt ihr kein Geschenk ab, das sie nicht freiwillig gibt.“ — „Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag, Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.“ Faust I, Nacht. 124) Vgl. Boucke S. 205. 125) „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist das Erforschliche erforscht zu haben und das

Unerforschlich ist nach Goethe jedenfalls die hinter den Urphänomenen, physischen wie sittlichen, stehende Gottheit, sowohl die Gott-Natur wie der Gott unseres sittlichen Bewußtseins. „Im Namen dessen, der sich selbst erschuf, Von Ewigkeit in schaffendem Beruf; In seinem Namen, der den Glauben schafft, Vertrauen, Liebe, Tätigkeit und Kraft; In Jenes Namen, der, so oft genannt, Dem Wesen nach blieb immer unbekannt: So weit das Ohr, so weit das Auge reicht, Du findest nur Bekanntes, das ihm gleicht, Und deines Geistes höchster Feuerflug Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug“[126]. So im März 1816 und ähnlich schon in älteren Gedichten, z. B. „Heil den unbekannten Höhern Wesen, Die wir ahnen!“ (Das Göttliche.)

Den unerforschlichen Gott sollten wir nicht mit Namen benennen wollen: „Wer darf ihn nennen? . . . Nenn' es wie du willst, Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch, Umnebelnd Himmelsglut“[127]. Zu Eckermann äußerte er: „Die Leute traktieren ihn, als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen. Sie würden sonst nicht sagen: der Herr Gott, der gute Gott. Er wird ihnen zu einem bloßen Namen, wobei sie gar nichts denken. Wären sie aber durchdrungen von seiner Größe, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen“[128].

Wenn wir den Gott, den wir nicht fassen und nicht nennen können, dessen Vorstellung durchaus subjektiv ist[129], uns als Person vorstellen, so sollten wir uns nach Goethe stets bewußt bleiben, daß diese persönliche Vorstellung nur ein Hilfsmittel für unsere menschlich beschränkte Vorstellung von der Gottheit ist. Die Unpersönlichkeit der Gottheit ist ihm stets ein Hauptsatz seines Pantheismus geblieben[130]. Lavaters Bemühungen um eine „Verwirklichung der Person Christi“ nannte er ein „beinahe unsinniges Treiben“[131], und gegen eine theistische Auffassung des Wortes im I. Teile von Dichtung und Wahrheit (B. 4): „Die allgemeine, die natürliche Religion bedarf eigentlich keines Glaubens, denn die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, eine solche Überzeugung dringt sich einem jeden auf“, legte er später in den Annalen von 1811, dem Erscheinungsjahre dieses I. Bandes von D. u. W., gewissermaßen Verwahrung ein und betonte seine ihm eigentümliche Anschauungsweise „Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen“[132].

Für diese metaphysische Resignation, die einen Gegensatz zu Spinoza bildet, glaubte der Dichter in Kants Kritizismus mit seiner Lehre von den Grenzen der Erkenntnis eine philosophische Bestätigung und Begründung zu finden. „Kant hat unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und daß er die unauflöslichen Probleme liegen ließ“ äußerte er Eckermann gegenüber[133], als das Gespräch auf ein Kolleg Hegels über den Beweis des Daseins Gottes kam.

Schluß.

Ein eigentliches Studium Spinozas, das sich mit dem System dieses Denkers, wie es uns in seiner Ethik vorliegt, vollständig vertraut gemacht hätte, hat Goethe selbst wiederholt und entschieden verneint[134]. Außer der Ethik hat er den theol.-polit. Traktat und die Briefe Spinozas gekannt. Die

---

Unerforschliche ruhig zu verehren.“ Spr. in Prosa. Nat. V. — „Was wissen wir denn, und wie weit reichen wir denn mit all unserm Witze! Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten.“ Zu Eckermann d. 15. 10. 25. 126) Gott und Welt. Prooimion. Datierung nach K. Goedeke. 127) Faust I, Marthens Garten. 128) d. 31. 12. 23. 129) „Wie einer ist, so ist sein Gott; Darum ward Gott so oft zu Spott.“ Zahme Xenien IV. 130) „Was soll mir euer Hohn Über das All und Eine? Der Professor ist eine Person, Gott ist keine.“ Zahme Xenien VI. 131) D. u. W. B. 19. (Hempelsche Ausg. Bd. 23 S. 83.) 132) Vgl. Loeper z. dieser Stelle in D. u. W. (Hempelsche Ausg. Bd. 20 S. 129 u. 331. 133) Zu Eckermann d. 1. 9. 29. 134) Vgl. den zweiten Spinozabericht in D. u. W. B. 16. An Jacobi

Briefe waren ihm durch ihre Aufrichtigkeit und Menschenliebe[135]), der Traktat durch sein Eintreten für die Freiheit des Denkens[136]) durchaus sympathisch. Eine eingehende Lektüre dieser Schriften läßt sich jedoch kaum nachweisen. Aber auch mit der Ethik scheint sich Goethe immer nur kürzere Zeit beschäftigt zu haben[137]), und zwar eingehender nur zur Zeit des Jacobi-Mendelssohnschen und des Jacobi-Schellingschen Streites, als der Glaubensphilosoph Spinozismus und Atheismus für identisch erklärte. Während der ersten Fehde machte sich Goethe Herders durch Shaftesbury und Leibniz bestimmte Auffassung Spinozas von seinem naturalistischen Standpunkte aus zu eigen, im Verlauf der zweiten erklärte er sich für Schellings durch Bruno und Spinoza befruchteten Pantheismus[138]), ohne doch die Eigenart seines überwiegend empirischen, nicht spekulativen Naturalismus aufzugeben.

Drei Momente waren es wohl, die unsern Dichter zu Spinoza führten: der Gegensatz zwischen Spinoza und seinem eigenen Dichten und Trachten, sein naturalistisch-pantheistischer Urtrieb und sein Verhältnis zum Christentum.

Wie so oft in seinem Werdegang als Mensch und Dichter fühlte sich Goethe grade durch den Gegensatz unwiderstehlich angezogen. „Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer“[139]). Auf diesem Gegensatze beruhte die ethisch-praktische Bedeutung, die grade dieser Philosoph für ihn hatte. Spinoza wurde ihm wertvoll als notwendiges „Supplement seiner Einseitigkeit“[140]).

„Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen“ war, wie er uns selbst in seinen Annalen bezeugt[141]), seine angeborne Anschauungsweise, eine Vorstellungsart, die „den Grund seiner ganzen Existenz machte“. Bereits der Knabe suchte seinen Gott, dem er keine Gestalt zu leihen vermochte, in seinen Werken auf, als er Naturprodukte als „Abgeordnete der Natur“ zum Altar seiner Gottesverehrung auftürmte[142]). Brunos All-Einheit erschien dem Jüngling „wenigstens tiefsinnig, vielleicht sogar fruchtbar“, und getrennt über Gott und Natur zu handeln erklärte er schon damals für mißlich und gefährlich[143]). Doch stand er in Straßburg, wie es scheint, Spinoza noch mit dem Vorurteil seiner Zeit gegenüber.

Sobald er sich aber etwa zwei Jahre später (1772) von dem sogenannten positiven Christentum lossagte und sich laut gegen beschränkte Strenggläubigkeit und lieblose Unduldsamkeit erklärte[144]), trieb ihn der Widerspruch zu Spinoza, und er fühlte sich nicht etwa abgestoßen, sondern wunderbar angezogen und beruhigt. Die friedliche Wirkung, die der stille, in sich geschlossene Denker auf ihn ausübte, das edle Menschentum des „verworfenen Atheisten“, das selbst seine Gegner achten mußten, schien ihm einen wahrhaft religiösen Lebenskern zu verraten[145]). Die Gottesvorstellung und Gottes-

d. 9. 6. 85 — 21. 10. 85. [135]) Vgl. Lavaters Tagebuch u. d. 28. 6. 74. [136]) Vgl. an v. Voigt d. 27. 2. 16. [137]) Boisserées oft zitierter Angabe, Goethe habe die Ethik auf Reisen wie ein Brevier bei sich geführt, wird man kein allzu großes Gewicht beilegen dürfen. [138]) Nicht Spinoza selbst, wohl aber die in Brunos und Spinozas Lehre wurzelnde Identitätsphilosophie Schellings, die einen pantheistischen Charakter trägt, glauben wir in Goethes poetischem Pantheismus zu erkennen. [139]) Wenn er seinen Hinweis auf „die notwendige Wahlverwandtschaft, mit der sich Geist und Herz, Verstand und Sinn suchten“ mit den Worten einleitet: „Übrigens möge auch hier nicht verkannt werden, daß eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen“, so scheint eine Übertragung seiner Polaritätsidee auf sein Verhältnis zu Spinoza beinahe unverkennbar. [140]) Zum Ausdruck vgl. an Jacobi d. 17. 10. 96. [141]) Unter 1811, niedergeschrieben um 1824. [142]) D. u. W. B. 1, Schluß. [143]) S. Anm. 103. [144]) Vgl. A. Kestner, Goethe u. Werther. 1855. S. 38. 1773 erschien Goethes Brief des Pastors zu ** an den neuen Pastor zu ***, zu dem ihn Rousseaus Profession de foi du vicaire savoyard anregte, die den historischen Glauben für unhaltbar erklärte. Der „Brief“ war ein Vorbote von Lessings Nathan. Vgl. auch W. Scherer, Gesch. d. deutschen Lit.³. S. 489.

verehrung Spinozas, wie Goethe sie auffaßte und sich zurechtlegte, machten ihm seine Vermutung zur Gewißheit. Die nach menschlichen Eigenschaften gebildete Gottesvorstellung war ihm, wie Eckermann bemerkt, zu klein; er mußte sich auf einen höheren Standpunkt erheben und fand ihn in Spinoza. „Er erkannte mit Freuden, wie sehr die Ansichten dieses großen Denkers den Bedürfnissen seiner Jugend gemäß gewesen. Er fand in ihm sich selber, und so konnte er sich auch an ihm auf das schönste befestigen“[146]). So wurde ihm „Spinozismus und Atheismus zweierlei“[147]), so schrieb er kurz vor dem Aufbruch nach Italien: „Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten und überlasse euch alles, was ihr Religion heißt und heißen müßt“[148]).

Aber Spinoza bildete für Goethe nicht etwa die Offenbarung einer neuen Weltanschauung, sondern nur eine philosophische Bestätigung bereits selbständig gewonnener Anschauungen, die allerdings durch seine Bekanntschaft mit Spinoza in ihrer Entwickelung zur Klarheit und Überzeugung wesentlich gefördert wurden. Der unpersönliche Gott[149]) Spinozas, den sich Goethe mit dem All identisch setzte, ist auch sein Gott geworden, ohne daß doch Goethes Gott-Natur in ihrem naturalistisch-dynamischen Gepräge mit der Substanz Spinozas identifiziert werden dürfte. Von den dem System Spinozas mehr äußerlich angepaßten, ursprünglich cartesianischen Attributen und den wesenlosen Modis hat er kaum ernstlich Notiz genommen[150]), vielmehr mit Herder von Spinoza abweichend die Attribute als Eigenschaften der Substanz und die Modi als niedriger oder höher organisierte selbständige Wesenheiten aufgefaßt. Monistisch blieb zwar das metaphysische Grundprinzip des Seins an sich, das Ein und Alles; aber die mathematisch-logische Notwendigkeit des göttlichen Seins[151]), wie sie bei Spinoza herrscht, verwandelte sich für Goethe in eine dynamische Kausalität der göttlichen Kraft. Die Entfaltung des Seins durch das Werden in sich steigernden organischen Wesenheiten, seine reine Naturteleologie und sein lebensvoller Individualismus[152]) trennen den Dichter und Naturforscher Goethe von dem streng geschlossenen, mathematisch-logischen Monismus Spinozas.

Dennoch erinnert uns die Methode seiner Naturforschung an Spinoza. Das große Forscherauge Goethes richtete sich nicht nur auf die Eigenart der Einzelerscheinung, sondern auch mit heißem Bemühen auf die Grundformen. Jedes Urphänomen war ihm ein ἓν καὶ πᾶν, und ein ahnungsvolles Schauen erleichterte ihm durch die Antizipation des Urphänomens das Auffinden desselben in der Wirklichkeit. „In Ihrer Intuition liegt alles und weit vollständiger, was die Analysis mühsam sucht. — Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit Ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf“ schrieb Schiller an Goethe[153]), und dieser war hocherfreut einem so vollen Verständnis zu begegnen. Wer aber die ganze Natur zusammenzunehmen sucht, wird als Forscher sein Glück darin finden, sich mit der Natur eins zu wissen, in ihr aufzugehen[154]).

[145]) Vgl. Jellinek S. 26. [146]) Eckermann u. d. 28. 2. 31. [147]) An Jacobi d. 21. 10. 85. [148]) An Jacobi d. 5. 5. 86. [149]) Mit Unrecht behauptet H. Grimm (Goethe. Vorlesungen I, 241): „Nur zwei Überzeugungen hat er (Goethe) stets gehabt und ausgesprochen, die eine, daß ein persönlicher Gott sei, und die zweite, daß es eine individuelle Unsterblichkeit gebe.“ Den persönlichen Gott hat Goethe trotz theistischer Anklänge mancher Äußerung seines Alters (z. B. Eckermann gegenüber) für seine Weltanschauung stets abgelehnt und die individuelle Unsterblichkeit nur für jene höheren Seelenmonaden gelten lassen, die durch ihre Kraft und Wirksamkeit im Haushalt von Gott-Natur zur Verwirklichung immer höherer organischer Wesenheiten unentbehrlich scheinen. (Goethe bei Falk. Gespräch am 25. 1. 13.) [150]) Treffend K. Jahn (s. Anm. 13): „Die Einzelzüge des Spinozismus ließen ihn kalt und von den Modis und Attributen hat er nicht viel Wesens gemacht, ja, in den wichtigsten Punkten stand er, der Empiriker, Realist und Individualist in schroffem Widerspruch zu dem die Persönlichkeit auflösenden Geiste des Denkers.“ [151]) W. Windelband nennt den Spinozismus mathematischen Pantheismus. Präludien. 1884. S. 98, vgl. S. 100. [152]) Treffend Jellinek S. 21: „Vor dem Auge des Philosophen mögen alle Einzeldinge verschwinden in die Einheit des Göttlichen, der Dichter muß dem Einzelnen, dem Individuellen einen selbständigen Wert zuerkennen. — Eine kontemplative Natur wie Spinoza mochte das Höchste in der Selbstaufgebung erblicken, ein dichterisch schaffender Geist wie Goethe mußte nach Selbst-

Aber Goethes Intuition hängt mit seinem rein gegenständlichen Denken eng zusammen und bleibt sich ihrer Schranken, die mit den Urphänomenen beginnen, wohl bewußt: sie resigniert für die μετὰ τὰ φυσικά. Spinozas scientia intuitiva wurzelt dagegen in einem spekulativen Denken, welches mit der vollen Sicherheit des vorkantischen Dogmatismus[155]) darauf Anspruch erhebt, zu einer intellektuellen Erkenntnis des Seins und der Gottheit vorzudringen. Auf ihr beruht für Spinoza die Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis, eine Betrachtung, die zur Liebe Gottes führt. Diese ist das höchste Gut, das größte Glück, die Seligkeit[156]). Da aber die Vernunfterkenntnis der Gottheit doch nur wenigen erreichbar ist, isoliert Spinoza den zu ihr vorgedrungenen Denker von seinen Mitmenschen. Die Menschenliebe bleibt ihm immer noch ein Affekt, der als solcher nicht das höchste Glück ausmachen kann[157]).

Für Goethe besteht das Glück nicht in einer kontemplativen Versenkung in das Göttliche, sondern in der lebendigen Tat[158]), und zwar im letzten und höchsten Sinne in dem selbstlosen, schöpferischen Wirken für das Wohl unserer Mitmenschen. „Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn, Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn. Zum Augenblicke dürft' ich sagen: Verweile doch, Du bist so schön! — Es kann die Spur von meinen Erdetagen Nicht in Äonen untergehn. — Im Vorgefühl von solchem hohen Glück Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick"[159]). So findet Faust das erst im Wissen, dann im Genuß vergeblich gesuchte Glück endlich in der Aufgabe seines Ich und im selbstlosen Schaffen und Wirken für das Wohl seiner Mitmenschen. „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen" ertönt die rettende Stimme in der Höhe, als sich Mephisto der Seele bemächtigen will, die er in ihrem dunklen Drange wohl zeitweise, aber nicht dauernd von ihrem göttlichen Urquell abziehen konnte. — Selbstlose Güte ist göttlicher Natur[160]) und erhebt zur Gottheit. „Edel sei der Mensch, Hilfreich und gut — Sei uns ein Vorbild jener geahneten Wesen." (Das Göttliche.) —

Einen Spinozisten in dem Sinne, daß nur Spinozas Philosophie ihm völlig genügt habe, wie seinerzeit H. Grimm behauptete[161]), oder daß Spinoza sein „philosophischer Leitstern" gewesen sei, dem er „bis ans Ende seines Lebens ganz getreu geblieben", wie neuerdings wieder Engel meint[162]), wird man Goethe nicht nennen dürfen.

---

behauptung verlangen." [153]) d. 23. 8. 91. [154]) Vgl. R. Magnus, Goethe als Naturforscher. 1907. S. 321. — Der Übermensch wird sich mit Faust vermessen „durch die Adern der Natur zu fließen und schaffend Götterleben zu genießen". Faust I, Nacht. [155]) Kant spricht von den „vollen Segeln", mit denen der Dogmatismus durch die Klippen segele, die sich unserer Erkenntnis entgegenstellen. An Jacobi d. 30. 8. 89. [156]) Eth. V pr. 20 dem.; vgl. pr. 32 coroll., pr. 36 schol. [157]) Vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie ². I 85. [158]) „Und dein Streben — sei's in Liebe, Und dein Leben sei die Tat!" Wanderjahre III 1. (1821.) Bei der Übersetzung des Johanneischen Logosbegriffs läßt Goethe seinen Faust sich nicht beruhigen bei „Im Anfang war das Wort" und „Im Anfang war die Kraft", sondern mit innerer Überzeugung fortschreiten zu „Im Anfang war die Tat". Vgl. „Man denke sich das Große der Alten, vorzüglich der Sokratischen Schule, daß sie Quelle und Richtschnur alles Lebens und Tuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Spekulation, sondern zu Leben und Tat auffordert." Maxim. u. Reflex. Abt. VI. [159]) Faust II 5. [160]) „Es war in ihm viel Göttliches" rühmte Goethe von Karl August, als er der landesväterlichen Fürsorge und selbstlosen Güte des Freundes gedachte. Zu Eckermann d. 23. 10. 28. [161]) H. Grimm, Goethe. Vorlesungen I S. 234 f., 249 f. [162]) E. Engel (s. Anm. 120) S. 159, 487.

